OBRAS DE MARX Y ENGELS
OME 6
LA SAGRADA FAMILIA
LA SITUACIÓN DE LA CLASE OBRERA EN INGLATERRA
OTROS ESCRITOS DE 1845-1846

OBRAS DE MARX Y ENGELS
OME 6
LA SAGRADA FAMILIA
LA SITUACIÓN DE LA CLASE OBRERA EN INGLATERRA
OTROS ESCRITOS DE 1845-1846

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS
OBRAS

Edición dirigida por Manuel Sacristán Luzón



BARCELONA - BUENOS AIRES - MÉXICO, D.F.

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS
OBRAS

VOLUMEN

6

CRITICA
Grupo editorial
Grijalbo

BARCELONA - BUENOS AIRES - MÉXICO, D.F.

1978

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS

LA SAGRADA FAMILIA

LA SITUACIÓN DE LA CLASE OBRERA EN INGLATERRA

OTROS ESCRITOS DE 1845-1846

El texto traducido para esta edición de *La Sagrada Familia, La situación de la clase obrera en Inglaterra* y otros escritos de 1845-1846 en lengua castellana es el publicado en el volumen 2 de KARL MARX-FRIEDRICH ENGELS, *Werke*, Berlín-Este, Dietz Verlag, reimpresión de 1974.

Traducción: Pedro Scaron (*La Sagrada Familia*) y León Mames (*La situación de la clase obrera en Inglaterra* y los restantes escritos)

Redacción y edición: Àngels Dias, Raquel Fosalba, Josep M. Mestre, Alfred Picó, Josep Poca, Manuel Sacristán y Joaquim Sempere

Papel offset editorial de Torras Hostench, S. A.

ISBN: 84-7423-070-5 rústica
ISBN: 84-7423-069-1 tela

Depósito legal: B. 32.621 - 1978

1978.– Gráficas Marina, S. A., paseo de Carlos I, 142, Barcelona-13

NOTA EDITORIAL SOBRE OME 6

(*La Sagrada Familia, La situación de la clase obrera en Inglaterra* y otros escritos de 1845-1846)

El presente volumen contiene, junto con OME 7, los escritos de Marx y Engels de los años 1845-1846. Sus dos piezas fundamentales son *La Sagrada Familia* —primera obra escrita por ambos en colaboración— y *La situación de la clase obrera en Inglaterra,* de Engels.

La Sagrada Familia

Para situar el lugar que ocupa *La Sagrada Familia* en la obra de Marx y Engels conviene remontarse a las diferencias que ya de tiempo atrás separaban a Marx de los «jóvenes hegelianos» y que se pusieron de manifiesto al constituirse en Berlín, durante el verano de 1842, el círculo de los llamados «libres». Las diferencias dieron paso a la ruptura cuando Marx se hizo cargo de la dirección de la *Gaceta Renana,* en octubre del mismo año. La ruptura no provenía sólo del paso de Marx a posiciones materialistas y comunistas, sino también de la evolución misma de Bruno Bauer y los demás «jóvenes hegelianos». Éstos derivaron hacia un idealismo subjetivo banal, según el cual en la historia sólo son creadoras ciertas personalidades muy escogidas, portadoras del «Espíritu», de la «crítica pura», mientras que la «masa», el «pueblo» es sólo material inerte y lastre. *La Sagrada Familia* es un ajuste de cuentas teórico con estas ideas. En esta obra, fuertemente influida por Feuerbach, se establecen los fundamentos más generales del materialismo de Marx y Engels. Las «opiniones positivas» que los autores anuncian en el prólogo habían empezado a concretarse poco después de la aparición de la obra. Marx quería preparar con Engels y Moses Hess una «Historia del socialismo y del comunismo desde el siglo XVIII». Y en una carta a Marx (7/3/1845), Engels expresaba su propósito de publicar una «Biblioteca de los mejores autores socialistas», empezando por Fourier.

Con carta del 31 de julio de 1844, Georg Jung, fundador de la *Gaceta*

Renana, mandaba a Marx los números 5, 6 y 7 de la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, periódico de Bauer y sus amigos. Aludiendo a unas críticas epistolares de Marx contra Bruno Bauer, Jung animaba a Marx a emprender una crítica sistemática de este autor, proponiéndole que, en caso de no querer dedicar tiempo a ello, autorizara al propio Jung y a Hess a utilizar sus cartas para hacer un artículo contra Bruno Bauer.

A fines de agosto, Marx recibió el número 8 de la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, que contenía un artículo contra el comunismo y un programa de la «crítica crítica». Marx había atacado ya a Bauer en los Manuscritos de París de 1844 (ver OME 5), en los cuales anunciaba ya una crítica general de la «crítica crítica». Durante una estancia de 10 días de Engels en París, decidieron escribir esa crítica general en colaboración y pusieron manos a la obra. Engels escribió su parte antes de irse de París el 6 de setiembre, y quedó muy sorprendido, unas semanas más tarde, al ver la amplitud que Marx daba al asunto. Lo que debía ser un folleto se convirtió en un volumen. Marx trabajó en su parte hasta fines de noviembre de 1844. Utilizó una parte de los manuscritos sobre economía y filosofía redactados aquel mismo año y sus investigaciones sobre la historia de la revolución francesa. El título original de la obra era *Crítica de la crítica crítica.* A propuesta del editor Löwenthal, este título pasó a subtítulo y se le añadió el más general de *La Sagrada Familia.* Apareció por vez primera en febrero de 1845 en Francfort. En el índice se indicaba —tal como se hace en la presente edición— qué partes correspondían a Engels y cuáles a Marx.

La Sagrada Familia fue publicada en castellano en 1972 por Editorial Grijalbo (Méjico), en traducción de Wenceslao Roces. La traducción del presente volumen es de Pedro Scaron. La redacción de OME ha respetado ciertas peculiaridades lingüísticas de la traducción poco usuales; en particular, la forma «hegueliano» (esto es, relativo a Hegel) usada por Scaron.

La situación de la clase obrera en Inglaterra

La obra de Engels *La situación de la clase obrera en Inglaterra* fue escrita entre mediados de noviembre de 1844 y mediados de marzo de 1845 en Barmen. La estancia de dos años (noviembre 1842-agosto 1844) en Inglaterra había dado a Engels ocasión de estudiar las condiciones de vida del proletariado británico. Los resultados de sus observaciones y trabajos se publicaron en forma de artículos en varios periódicos: *Gaceta Renana, New Moral World, Le Républican Suisse* y los *Anuarios Francoalemanes.* Al desaparecer los *Anuarios* publicó en *Vorwärts!* (¡Adelante!) una serie de artículos —bajo el título general de «La situación en Inglaterra» y dos partes diferenciadas: «I. El siglo dieciocho» y «II. La Constitución inglesa»— que forma el antecedente inmediato de la obra aquí comentada. Estos artículos se publicaron en

los números de *Vorwärts!* de los días 4, 7, 11, 18, 21, 25, 28 de setiembre y 5, 16 y 19 de octubre de 1844, y habían sido escritos en febrero-marzo del mismo año. En uno de estos artículos se afirma ya que «la revolución industrial es la base de toda la situación moderna de Inglaterra, el elemento motor de todo su movimiento social». Engels había llegado ya en este momento a la comprensión del fenómeno de las clases sociales y de su lucha, del carácter de clase de los partidos políticos y del estado como instrumento de opresión de clases.

A fines de agosto de 1844, saliendo de Inglaterra para ir a Barmen (es decir, justo antes de emprender la redacción de *La situación de la clase obrera en Inglaterra*), Engels pasó por París, donde tuvo su segundo encuentro con Marx. De este encuentro procede la amistad y la colaboración inseparable de ambos.

La obra de Engels se editó por primera vez en Barmen en 1845 en alemán. La segunda edición revisada se publicó en Stuttgart en 1892. Las variaciones entre ambas se indican en nota a pie de página con la indicación «(1892)». Hubo dos ediciones en inglés en vida de Engels: Nueva York (1887) y Londres (1892). La dedicatoria «A las clases trabajadoras de Gran Bretaña» fue escrita por el autor en inglés para poderla «hacer imprimir aparte y mandar a los dirigentes de partido, escritores y parlamentarios ingleses». En las ediciones alemanas de 1845 y 1892 la dedicatoria fue publicada en inglés. No figura en las ediciones en lengua inglesa.

El primer prefacio contenido en apéndice en este volumen fue escrito por Engels para la edición norteamericana de mayo de 1887. En el mismo año fue traducido por el propio autor al alemán y publicado bajo el título «Die Arbeiterbewegung in Amerika» (El movimiento obrero en América) en *Der Sozialdemokrat* (números 24 y 25, del 10 y 17 de junio), y en francés en *Le Socialiste* de los días 9, 16 y 23 de julio. En julio se publicó en Nueva York como separata en alemán e inglés. Antes, en abril del mismo año, el prefacio, sin conocimiento ni autorización de Engels, había sido traducido al alemán y publicado en el *New Yorker Volkszeitung*. Friedrich Engels protestó debido a la mala calidad de la traducción.

El segundo prólogo, que apareció en la edición inglesa de 1892, fue escrito por Engels el 11 de enero de este año.

La situación de la clase obrera en Inglaterra se publicó por primera vez en castellano en 1976 por ediciones Akal (Madrid). La traducción del presente volumen es de León Mames.

Los restantes escritos

El presente volumen contiene, además, una aclaración de Marx en la que manifiesta no haber escrito jamás para la *Trier'sche Zeitung* (Gaceta de Tréve-

ris). Contiene también unas «Notas adicionales a la situación de las clases trabajadoras en Inglaterra», publicadas en *Das Westphälische Dampfboot,* de Bielefeld, a principios de 1846. Finalmente, contiene el artículo de Engels «La fiesta de las naciones en Londres», escrito a fines de 1845 y publicado por vez primera a finales de 1846 en el segundo volumen de los *Anuarios Renanos.* El relato de la asamblea celebrada en Londres el 22 de setiembre de 1845 y el texto de los parlamentos allí pronunciados fueron publicados por Engels en el número 411 del *Northern Star* (27 setiembre 1845). Esta asamblea sentó las bases de la sociedad democrática internacional «Fraternal Democrats», donde se agrupaban el ala izquierda del cartismo, algunos trabajadores alemanes miembros de la Liga de los Justos y revolucionarios de otras nacionalidades residentes en Londres.

Las notas de los autores vienen indicadas con un número precedido de asterisco. Las notas sin asterisco son notas de edición o de los traductores. Las palabras introducidas en los textos o notas de los autores por los editores figuran entre corchetes angulares (⟨ ⟩).

J. S. C.

FRIEDRICH ENGELS / KARL MARX

LA SAGRADA FAMILIA, O CRÍTICA DE LA CRÍTICA CRÍTICA

Contra Bruno Bauer y compañía

PRÓLOGO

El *humanismo real* no tiene en Alemania un enemigo más peligroso que el *espiritualismo* o el *idealismo especulativo*, el cual pone la *«autoconciencia»* o el *«espíritu»* en lugar del *hombre individual real* y predica, con el evangelista: «El espíritu es lo que vivifica, la carne carece de provecho». Fácil es de comprender que este espíritu descarnado sólo tiene espíritu en su imaginación. Lo que combatimos en la crítica *baueriana* es precisamente esa *especulación* que se reproduce a sí misma como *caricatura*. Dicha especulación constituye para nosotros la expresión más consumada del principio *cristiano-germánico*, que efectúa su última tentativa al transformar a *«la crítica»* misma en una potencia trascendente.

Nuestra exposición se centra preferentemente en la *Allgemeine Literatur-Zeitung* de *Bruno Bauer* —tenemos a la vista sus ocho primeras entregas—, porque aquí la crítica baueriana y con ella el absurdo de la *especulación alemana en general* han alcanzado su apogeo. La crítica crítica (la crítica de la *Literatur-Zeitung*) es tanto más instructiva cuanto más convierte en la más plástica de las comedias la inversión de la realidad a través de la filosofía. Obsérvense, a título de ejemplo, los casos de *Faucher* y *Szeliga*. La *Literatur-Zeitung* ofrece un material gracias al cual incluso el gran público podrá ponerse al corriente de las ilusiones que abriga la filosofía especulativa. Es éste el propósito de nuestro trabajo.

Nuestra exposición, como es natural, se halla condicionada por su *objeto*. La crítica crítica, sin excepción, está *por debajo* del nivel ya alcanzado por el desarrollo teórico en Alemania. La naturaleza de nuestro objeto, por consiguiente, justifica el que *aquí* no continuemos con el *juicio* acerca de dicho desarrollo.

La crítica crítica, más bien, obliga a reivindicar, frente a ella y *en cuanto tales*, los resultados ya alcanzados.

Por ende, esta polémica es un anticipo de las obras independientes en las que nosotros —esto es, cada uno de nosotros por separado— expon-

dremos nuestras opiniones positivas acerca de las doctrinas sociales y filosóficas más recientes y, con ello, nuestra relación positiva para con las mismas.

ENGELS - MARX

Paris, setiembre de 1844.

Capítulo I

«LA CRÍTICA CRÍTICA EN FIGURA DE MAESTRO ENCUADERNADOR» O LA CRÍTICA CRÍTICA COMO EL SEÑOR REICHARDT

A la crítica crítica, por más que se sepa muy por encima de la masa, la mueve sin embargo una compasión infinita por esta última. La crítica crítica ha amado tanto a la masa, pues, que le ha enviado su Hijo unigénito para que todos los que crean en Él, en vez de perderse, encuentren la vida crítica. La crítica se vuelve masa y mora entre nosotros, y contemplamos su gloria como la gloria del Hijo unigénito del Padre. Esto es, la crítica se torna socialista y habla de «las obras sobre el pauperismo». No considera que sea una usurpación el ser igual a Dios, sino que se enajena de sí misma y adopta la figura de maestro encuadernador y se humilla hasta el absurdo, y aun hasta el absurdo crítico en lenguas extranjeras. Ella, cuya celeste pureza virginal retrocede espantada ante el contacto con la leprosa masa pecadora, domina sus impulsos a tal punto que toma nota de «*Bodz*»[1] y de «*todos* los escritores que sirven de fuentes para estudiar el pauperismo», y «sigue paso a paso, desde hace años, el mal de nuestro tiempo»; rehúsa escribir para los especialistas, escribe para el gran público, elimina todas las expresiones exóticas, «todo cálculo abstruso, toda jerga corporativa»; todo esto lo elimina en los escritos *de otros*, pues sería pedirle peras al olmo, por cierto, exigir que la crítica se sometiera ella misma a este «reglamento administrativo». Pero incluso hace esto en parte, por cuanto con admirable soltura se priva, si no de las palabras mismas, sí de su contenido, ¿y quién le reprocharía el que recurra «al gran cúmulo de extranjerismos incomprensibles» cuando ella misma, de manera sistemática y reiterada, demuestra

1. Seudónimo de Charles Dickens, deformado por Reichardt: Boz.

que estas palabras también a ella le resultan incomprensibles? He aquí algunas pruebas de esta manifestación sistemática:

«De ahí que las *instituciones de la mendicidad* sean a sus ojos una abominación.»

«Una teoría de la responsabilidad, ante la cual cada impulso del *pensamiento humano se convierte en un trasunto de la mujer de Lot.*»

«En la clave de bóveda de esta *construcción artística, realmente rica en opiniones.*»

«Es éste el contenido fundamental del testamento político de Stein, que el gran estadista, aun antes de retirarse del servicio activo, entregó al gobierno *y a todos sus informes.*»

«Este pueblo *no poseía aún dimensiones*, por ese entonces, para gozar de una libertad tan amplia.»

«Puesto que al término de su ensayo periodístico *parlamenta* con suficiente seguridad, se trata meramente de una pasajera falta de confianza.»

«A la razón viril y enaltecedora del estado, que se eleva sobre la rutina y los pusilánimes temores, formada en la historia y nutrida con la contemplación viva de los regímenes estatales públicos del extranjero.»

«La educación de una beneficencia nacional general.»

«Bajo la vigilancia de las autoridades, la libertad yacía muerta *en el pecho de la misión nacional prusiana.*»

«Derecho público *orgánico-popular.*»

«Al pueblo al que también el señor Brüggemann otorga la *fe de bautismo de su mayoría de edad.*»

«Una contradicción bastante crasa con las demás *determinabilidades* que se enuncian en la obra con respecto a las capacidades profesionales del pueblo.»

«El enojoso egoísmo disuelve rápidamente todas las *quimeras de la voluntad nacional.*»

«El afán de adquirir mucho, etc., era el espíritu que impregnaba toda la época de la Restauración y que con *una bastante grande cantidad de indiferencia se sumó* a los nuevos tiempos.»

«El oscuro concepto de significación política que cabe encontrar en la *nacionalidad prusiana localista, se funda en la remembranza de una gran historia.*»

«La antipatía se desvaneció, convirtiéndose en un estado de plena exaltación.»

«En esta maravillosa transformación, cada uno, a su manera, *dejó entrever* aún su *deseo* particular.»

«Un catecismo en ungido lenguaje salomónico, cuyas palabras, suavemente como el ¡tip, tip! de una paloma, ascienden a la región del pathos y *aspectos tronitosos.*»

«Todo el *diletantismo* de una *negligencia de treinta y cinco años.*»

«La condena *demasiado rígida* de los ciudadanos por uno de sus antiguos conductores, habría sido tolerada con el ánimo calmoso de nuestros representantes si la concepción de Benda acerca del régimen municipal de 1808 no padeciera de una *afección conceptual mahometana* sobre la esencia y usanza del régimen municipal.»

Las audacias estilísticas del señor Reichardt guardan una estrecha correspondencia, sin altibajos, con la audacia misma de su análisis. He aquí algunas de sus transiciones:

«El señor Brüggemann... año 1843... teoría del estado... toda persona honrada... la gran modestia de nuestros socialistas... prodigios naturales... exigencias que hay que plantear a Alemania... prodigios sobrenaturales... Abrahán... Filadelfia... el maná... maestros panaderos... pero *porque* hablamos de *prodigios, Napoleón entonces* introdujo», etc.

Después de estas muestras no es de extrañarse, en absoluto, de que la crítica crítica brinde además una «glosa» de una frase, a la que ella misma añade una «manera de hablar popular». Puesto que «arma sus ojos con energía orgánica para penetrar el caos». Y aquí debemos decir que en este caso incluso la «manera de hablar popular» de la crítica crítica no puede seguir siendo incomprensible. La crítica advierte que el camino hollado por el literato necesariamente será tortuoso si el sujeto que lo sigue no tiene la fuerza suficiente para enderezarlo, y por eso, como es natural, atribuye al escritor «operaciones matemáticas».

Ello es comprensible de suyo, y la historia, que demuestra todo lo que se comprende de suyo, demuestra también que la crítica no se vuelve masa para seguir siendo masa, sino para redimir a la masa de su masiva masividad, y por tanto para abolir y superar la manera de hablar popular de la masa en el lenguaje crítico de la crítica crítica. Se trata del grado más gradual de la humillación, cuando la crítica aprende el lenguaje popular de la masa y hace que esa ruda jerga trascienda en el cálculo superabundante de la dialéctica críticamente crítica.

Capítulo II

«LA CRÍTICA CRÍTICA» COMO «PROPIETARIO DE MOLINOS»[2] O LA CRÍTICA CRÍTICA COMO EL SEÑOR JULES FAUCHER

Luego de que la crítica, al humillarse hasta el absurdo en lenguas extranjeras, prestara a la autoconciencia los servicios más esenciales y al mismo tiempo, y de esta suerte, liberara del pauperismo al mundo, se humilla otra vez hasta el *absurdo* en la *práctica* y en la *historia*. Se apodera de los *«asuntos ingleses de actualidad»* y produce un *resumen histórico de la industria inglesa*, un resumen genuinamente *crítico*.

La crítica, que se basta a sí misma, que en sí misma es perfecta, plena y completa, no puede reconocer la historia tal como efectivamente ha ocurrido, por supuesto, ya que ello equivaldría a reconocer a la malvada masa en toda su masiva masividad, mientras que de lo que se trata es de redimir a la masa de su masividad. Se libera entonces a la historia de su carácter masivo, y la crítica, que se comporta *libremente* con su objeto, apostrofa a la historia: *¡Debías haber sucedido de esta y de esta otra manera!* Las leyes de la crítica gozan todas de *retroactividad*: *con anterioridad* a sus decretos la historia ocurrió muy distintamente de la manera en que transcurrió *después de los mismos*. De ahí que también la historia masiva, o por así decirlo *real*, difiera considerablemente de la historia *crítica* que tiene como escenario el número VII de la *Literatur-Zeitung*, de la página 4 en adelante.

En la historia masiva *no hubo ciudades fabriles* antes de que existieran *fábricas*; pero en la historia crítica, donde el hijo engendra al padre —como ya sucedía en *Hegel*—, *Manchester, Bolton* y *Preston* son florecien-

2. Engels reproduce burlonamente aquí la traducción literal, dada por Faucher, del término inglés «mill-owner» («fabricante»).

tes ciudades fabriles antes de que se pensara siquiera en las fábricas. En la historia real fueron especialmente la *«jenny» de Hargreave* y la *«throstle»* (máquina hiladora hidráulica) *de Arkwright* las que echaron las bases de la *industria algodonera*, mientras que la *«mule» de Crompton* no es más que un perfeccionamiento de la *jenny* mediante el principio recién descubierto por Arkwright; pero la historia crítica sabe establecer distinciones, desdeña las unilateralidades de la *jenny* y de la *throstle* y otorga la palma a la *mule* en cuanto identidad especulativa de los extremos. En la realidad, con el invento de la *throstle* y de la *mule* estaba dada de inmediato la *aplicación de la fuerza hidráulica* a esas máquinas, pero la crítica crítica aísla los principios entremezclados por la historia tosca y hace que esa aplicación sólo aparezca más tarde, como algo totalmente particular. En la realidad, la invención de la máquina de vapor *precedió* a todos los demás inventos mencionados más arriba, pero en la crítica aquella invención, como lo que corona al todo, es también la *última*.

En la realidad la *vinculación comercial* entre Liverpool y Manchester, en su importancia actual, fue consecuencia de la exportación de mercancías inglesas; en la crítica esa conexión comercial es la *causa* de dicha exportación y ambas el resultado de la proximidad existente entre una y otra ciudad. En la realidad casi todas las mercancías de Manchester pasan al continente a través de *Hull*; en la crítica lo hacen por *Liverpool.*

En la realidad se dan en las fábricas inglesas todas las *gradaciones* del *salario*, desde un chelín y medio hasta 40 y más chelines; en la crítica sólo se paga *una* tarifa, la de 11 chelines. En la realidad la *máquina* reemplaza al *trabajo manual,* en la crítica al *pensamiento.* En la realidad la *unión* de los obreros con vistas al aumento del salario está permitida en *Inglaterra*, pero en la crítica está prohibida, pues la masa tiene que elevar una solicitud a la crítica cuando desea que algo le sea permitido. En la realidad el *trabajo fabril* es *fatigoso* en sumo grado y origina enfermedades específicas —incluso hay tratados médicos enteros dedicados a estas afecciones—; en la crítica el «esfuerzo desmesurado no es un impedimento para el trabajo, pues a la que le corresponde hacer fuerza es a la máquina». En la realidad la máquina es una máquina; en la crítica tiene una *voluntad*, porque como no descansa, tampoco puede reposar el obrero, que se ve sometido a una voluntad ajena.

Pero esto no es nada, todavía. A la crítica no pueden satisfacerla los *partidos* ingleses *de masas;* crea nuevos, funda un *«partido fabril»* por el que la historia bien puede agradecerle. Arroja en cambio a los fabri-

cantes y a los obreros fabriles en *un solo* montón masivo —¡quién habría de preocuparse por tales minucias!— y establece por decreto que si los obreros fabriles *no han contribuido* al fondo de la Anti-Corn-Law League[3] de ello no tienen la culpa ni su mala voluntad ni el cartismo, como opinan los estúpidos fabricantes, sino únicamente su pobreza. Decreta, asimismo, que con la derogación de las leyes cerealeras inglesas los jornaleros agrícolas se verán necesariamente expuestos a una rebaja de sus salarios, respecto a lo cual deseríamos observar, con la mayor humildad, que esa clase miserable no puede prescindir de un solo centavo más sin sucumbir literalmente de hambre. Decreta que en las fábricas inglesas se trabaja *dieciséis* horas, aunque la fatua y acrítica ley inglesa vela para que no se trabaje más de doce horas. Decreta que Inglaterra debe convertirse en un gran taller para el mundo entero, aunque los acríticos y masivos norteamericanos, alemanes y belgas, con su competencia, poco a poco les arruinan a los ingleses un mercado tras otro. Decreta, por último, que la *centralización de la propiedad* y sus consecuencias para las clases trabajadoras son desconocidas tanto por las clases desposeídas *como por* las poseedoras, por más que los tontos cartistas crean conocerlas muy bien y a los *socialistas* les parezca haber expuesto esas consecuencias en sus detalles y hace ya largo tiempo, y pese a que *incluso tories* y *whigs* como *Carlyle, Alison* y *Gaskell* hayan demostrado ese conocimiento en obras especialmente dedicadas al tema.

La crítica decreta que la *ley de diez horas* de lord *Ashley* es una tibia medida de *juste-milieu* y que el propio lord Ashley es un «fiel trasunto de la actividad constitucional», mientras que los fabricantes, los cartistas, los terratenientes, en suma, toda la masividad de Inglaterra, hasta hoy han visto en esa medida la expresión, por cierto la más moderada posible, de un principio cabalmente radical, puesto que la misma amenazaría con descargar el hacha contra la raíz del comercio exterior y de este modo contra la raíz del sistema fabril; no, no sólo amenazaría, sino que haría penetrar profundamente el hacha en esa raíz. La crítica crítica tiene una versión mejor acerca del asunto. Sabe que la cuestión de las diez horas se debatió en una «comisión» de la cámara baja, por más que los diarios acríticos quisieron hacernos creer que esa «comisión» habría sido la *cámara misma*, o sea *«una comisión de la cámara en pleno»*, pero la crítica, como no podía ser de otra manera, estaba obligada a abolir esa extravagancia de la constitución inglesa.

La crítica crítica, que *genera* ella misma la *estupidez de la masa*, su

3. Liga contra las Leyes Cerealeras.

antítesis, genera también la estupidez de sir James Graham y, por medio de una intelección crítica del idioma inglés, pone en labios de aquél cosas que el acrítico ministro del interior jamás ha dicho, sólo para que con ello la sabiduría de la crítica resalte con más brillo ante la estupidez de Graham. Según ella, Graham habría dicho que en las fábricas las máquinas se desgastan totalmente en unos 12 años, independientemente de que funcionen durante 10 o 12 horas diarias, por lo cual una ley de diez horas impediría a los capitalistas el reproducir en 12 años, mediante el trabajo de las máquinas, el capital invertido en las mismas. La crítica demuestra que de esta manera ha puesto en los labios de sir James Graham un paralogismo, pues una máquina que funciona cada día una sexta parte menos de tiempo, obviamente será utilizable durante un período más prolongado.

Por atinada que sea esta observación de la crítica crítica contra su propio paralogismo, será necesario conceder a sir James Graham que lo que éste dijo fue que bajo una ley de diez horas la velocidad de funcionamiento de la máquina tendría que aumentar en la misma proporción en que se redujera el horario de trabajo —lo que también cita la propia crítica, [número] VIII, pág. 32— y que conforme a este supuesto el tiempo de desgaste sería el mismo, o sea 12 años. Y esto debe reconocerse tanto más por cuanto este reconocimiento se formula para mayor honor y gloria de «*la* crítica», ya que sólo *la* crítica misma ha enunciado el paralogismo y, a su vez, lo ha disuelto ella misma. En su magnanimidad para con lord *John Russell* le imputa el que éste procuraría modificar la forma política del estado y las disposiciones electorales, de lo cual debemos inferir o bien que el afán de la crítica por producir disparates tiene que ser insólitamente intenso, o bien que lord John Russell se ha vuelto crítico crítico en los últimos ocho días.

Pero la crítica sólo llega a ser verdaderamente sublime, en su elaboración de necedades, cuando descubre que los obreros de Inglaterra —los obreros que en abril y mayo efectuaron mítines tras mítines, redactaron peticiones tras peticiones, y todo esto por la ley de las diez horas, que se hallaban tan excitados como no lo estaban desde hacía dos años, y ello desde un extremo de los distritos fabriles hasta el opuesto—, que esos obreros sólo experimentan un «interés *parcial*» por este asunto, por más que se advierta que «también la limitación legal del horario de trabajo ha ocupado su atención»; cuando, por último, efectúa el grandioso, glorioso, inaudito descubrimiento de que «el remedio, al parecer próximo, consistente en la derogación de las leyes cerealeras, absorbe la mayor parte de los deseos de los obreros y seguirá haciéndolo,

hasta que la satisfacción de estos deseos, la cual por cierto ya no es dudosa, les demuestre en la práctica la inutilidad de los mismos», y se lo demuestre a los obreros, que en todos los mítines públicos acostumbran arrojar de la tribuna de oradores a los impugnadores de las leyes cerealeras, que han conseguido que la *League* contra las Leyes Cerealeras no se atreva a convocar un solo mitin público en ninguna ciudad fabril inglesa, que ven en la *League* su único enemigo y que durante la discusión acerca de las diez horas, como ha ocurrido casi siempre en problemas similares, recibieron el apoyo de los *tories*. También es admirable que la crítica efectúe el hallazgo de que «los obreros siguen dejándose tentar por las amplias promesas del *cartismo*», que no es otra cosa que la expresión política de la opinión pública entre los obreros; o que eche de ver, en la profundidad de su espíritu absoluto, que «las dos facciones, la facción política y la correspondiente a la propiedad de la tierra y de los molinos, *ya no* se asimilan ni coinciden entre sí», mientras que hasta el presente aún no se sabía que la facción política correspondiente a la propiedad de la tierra y de los molinos —dado el exiguo número de las dos clases de propietarios y dadas las iguales prerrogativas políticas de ambas (a excepción de los escasos pares)— fuese tan amplia que, en vez de constituir su expresión más consecuente, la cúspide de los partidos políticos, coincidiera total y exactamente con éstos. Es digno de admiración que la crítica impute a los adversarios de las leyes cerealeras el no saber que ceteris paribus,[4] la baja en los precios del pan traería aparejada una rebaja de salarios, y que todo quedaría igual que antes, cuando esa gente espera, de la admitida baja de los salarios y con ella de los costos de producción, una ampliación del mercado y a partir de ésta una reducción de la competencia entre los obreros, con lo cual el salario se mantendría, respecto a los precios del pan, en un nivel algo más elevado que el actual.

La crítica, operando con artística beatitud en la creación libre de su antítesis, del absurdo, la misma crítica que hace dos años proclamó: «La crítica habla en alemán, la teología en latín», esa misma crítica ahora ha aprendido el *inglés* y llama a los terratenientes «poseedores de tierra» (land-owners), a los fabricantes *«propietarios de molinos»* (mill-owners) —en inglés se denomina *mill* toda fábrica cuyas máquinas sean impulsadas por el vapor o la fuerza hidráulica—, a los obreros *«manos»* (hands), dice interferencia (interference) en vez de intromisión y, en su conmiseración infinita por el idioma inglés, desbordante de pecaminosas masividades, condesciende incluso en perfeccionarlo y deroga la

4. Si las demás condiciones no varían.

pedantería conforme a la cual los ingleses anteponen el título de «sir» de los caballeros y *baronets* invariablemente al *nombre de pila*. La masa dice: «sir James Graham»; la crítica: «sir Graham».

Que la crítica recrea la historia y el lenguaje *ingleses* por *principio*, y no por *frivolidad*, es algo que lo demostrará de inmediato la *escrupulosidad* con la que trata la *historia del señor Nauwerck*.

Capítulo III

«LA ESCRUPULOSIDAD DE LA CRÍTICA CRÍTICA» O LA CRÍTICA CRÍTICA COMO EL SEÑOR J. (¿JUNGNITZ?)

La contienda infinitamente importante del señor *Nauwerck* con la facultad berlinesa de filosofía no podía dejar de ser analizada por la crítica; ésta, por cierto, ha experimentado una vivencia similar y tiene que tomar como trasfondo los destinos del señor Nauwerck, para de esta manera hacer resaltar tanto *más llamativamente* su *destitución boniana.*[5] Como la crítica está acostumbrada a considerar la historia de Bonn como el acontecimiento del siglo y ya ha escrito la «filosofía de la exoneración de la crítica», era de esperar que construyera filosóficamente, de manera análoga y hasta en los menores detalles, la «colisión» berlinesa. Demuestra a priori que todo el asunto tenía que haber ocurrido así y no de otra manera, y en particular:

1) por qué la facultad de filosofía tenía que «colidir» no con un lógico y metafísico, sino con un especialista en filosofía del estado;

2) por qué esta colisión no podía revestir la misma aspereza y el mismo carácter decisivo que el conflicto de la crítica con la teología en Bonn;

3) por qué la colisión no fue en rigor más que una nadería, ya que en su colisión boniana la crítica había concentrado todos los principios, todo contenido, y ahora la historia universal estaba condenada a convertirse en simple plagiaria de la crítica;

5. El gobierno prusiano había suspendido en octubre de 1841 y destituido (exonerado) en marzo de 1842 a Bruno Bauer de su cargo de profesor en la Universidad de Bonn. A eso se refiere la broma «filosofía de la exoneración de la crítica».

4) por qué la propia facultad de filosofía se había sentido atacada en los escritos del señor Nauwerck;

5) por qué al señor N[auwerck] no le había quedado otro remedio que presentar voluntariamente su renuncia;

6) por qué la facultad tenía que defender al señor N[auwerck] si ella misma no quería darse por vencida;

7) por qué la «escisión interna en el ser de la facultad tenía que presentarse necesariamente de tal manera» como que la facultad les daba la razón, y al mismo tiempo se la negaba, tanto a N[auwerck] como al gobierno;

8) por qué la facultad no encuentra en los escritos de N[auwerck] ningún motivo para su separación;

9) a qué obedece la ambigüedad de todo el dictamen académico;

10) por qué la facultad «como ¡autoridad! académica ¡se cree! ¡autorizada! a tomar en consideración el meollo del caso», y finalmente,

11) por qué la facultad, sin embargo, rehúsa escribir en el mismo sentido que el señor N[auwerck].

La crítica dilucida estas importantes cuestiones en cuatro páginas y con rara escrupulosidad, ya que demuestra, fundándose en la *Lógica* de Hegel, por qué todo eso ha ocurrido así y cómo ningún dios habría podido evitarlo. Dice la crítica en otro lugar que no ha sido reconocida todavía ni una sola época histórica; la modestia le impide decir que ella ha reconocido plenamente cuando menos su propia colisión y la nauverquiana, que si bien no son época histórica alguna, a juicio de la crítica *hacen* época, sin embargo.

La crítica crítica, que ha «superado» en sí el «momento» de la *escrupulosidad*, evoluciona hacia el *«sosiego del conocimiento»*.

Capítulo IV

«LA CRÍTICA CRÍTICA» COMO EL SOSIEGO DEL CONOCIMIENTO O LA «CRÍTICA CRÍTICA» COMO EL SEÑOR EDGAR

1. *«La Union Ouvrière» de Flora Tristan*

Los socialistas franceses afirman: el obrero lo hace todo, produce todo, y sin embargo no tiene derecho alguno, posesión alguna, en suma, no tiene nada. La crítica le responde por boca del señor *Edgar*, personificación del *sosiego del conocimiento*:

> «Para poder crearlo todo, se necesita algo más poderoso que una conciencia obrera. Sólo invirtiéndola sería verdadera la frase: el obrero no hace nada y por eso no tiene nada; pero no hace nada porque su trabajo nunca deja de ser individual, porque apunta a satisfacer sus necesidades más personales, es de índole cotidiana.»

La crítica se eleva aquí hasta ese nivel de la abstracción en el que sólo toma por «algo», y aun más, por *«todo»*, sus propias creaciones intelectuales y generalizaciones que contradicen toda realidad. El obrero no crea nada porque crea meramente lo «individual», esto es, objetos sensibles, tangibles, privados de espíritu y acríticos, que son una abominación ante los ojos de la crítica pura. Todo lo real, lo vivo, es acrítico, masivo, y por tanto «nada», y sólo las creaturas fantásticas e ideales de la crítica crítica son *«todo»*.

El obrero no crea nada porque su trabajo es siempre individual, porque apunta a satisfacer necesidades meramente individuales, en consecuencia porque en este ordenamiento mundial actual las diversas ramas conexas del trabajo se hallan separadas, e incluso contrapuestas; en suma,

porque el trabajo no está *organizado*. La propia tesis de la crítica, si se la toma en el único sentido racional que puede dársele, exige la organización del trabajo. Flora Tristan, durante cuyo juzgamiento sale a luz esa gran tesis, exige lo mismo, y por esta insolencia de anticiparse a la crítica se la trata en canaille.[6] El obrero no crea nada; por lo demás esta tesis —si se prescinde de que el obrero *individual* no produce un *todo*, lo que constituye una tautología— es totalmente absurda. La crítica crítica no crea nada, el obrero crea todo, y crea todo a tal punto que excede a toda la crítica incluso en lo que respecta a sus creaciones intelectuales; los obreros ingleses y franceses pueden dar fe de ello. El obrero crea incluso *al hombre*; el crítico seguirá siendo un no hombre, a cambio de lo cual tendrá, naturalmente, la satisfacción de ser un crítico crítico.

> «Flora Tristan nos brinda un ejemplo de ese dogmatismo femenil que quiere tener una fórmula y la establece a partir de las categorías de lo existente.»

La crítica no hace otra cosa que «establecer fórmulas a partir de las categorías de lo existente», a saber, de la filosofía *hegueliana* existente y de las aspiraciones sociales existentes; fórmulas, nada más que fórmulas, y pese a todas sus invectivas contra el dogmatismo se condena a sí misma al dogmatismo, es más, al dogmatismo *femenil*. Es y sigue siendo una vieja fémina, la marchita filosofía *hegueliana*, ya viuda, que pintarrajea y acicala su cuerpo reseco, convertido en la más repelente de las abstracciones, y ronda codiciosa por toda Alemania a la busca de un cortejante.

2. *Béraud acerca de las mujeres de la vida*

El señor Edgar, que una vez más se compadece de la cuestión social, también se inmiscuye en las *«relaciones meretricias»* ([número] V, página 26).

Critica el libro del comisario policial parisiense Béraud acerca de la prostitución porque lo que le interesa es «el *punto de vista*» desde el que «Béraud concibe la posición de las mujeres de la vida con respecto a la sociedad». El «sosiego del conocimiento» se asombra al comprobar

6. Como a un ser abyecto.

que un policía tiene precisamente un punto de vista policial, y da a entender a la masa que dicho punto de vista es absurdo por entero. Pero no da a conocer su propio punto de vista. ¡Por supuesto! Cuando la crítica mantiene trato con las mujeres de la vida, nadie puede reclamar que esto ocurra a la vista del público.

3. *El amor*

Para elevarse hasta el «sosiego del conocimiento», *la* crítica crítica debe procurar, ante todo, desembarazarse del *amor.* El amor es una pasión, y nada más peligroso para el sosiego del conocimiento que la pasión. Con motivo de las novelas escritas por la señora von Paalzow, que asegura «haber *estudiado* concienzudamente», el señor Edgar refrena «una *niñería* como eso que se ha *convenido en llamar amor*». Es éste vilipendio y abominación, y suscita en la crítica una rabia reconcentrada, la deja casi atrabiliaria; es más, la sume en el frenesí.

> «El amor... es una diosa cruel que, como toda deidad, quiere poseer al hombre entero y no se da por satisfecha hasta que se le ofrenda no sólo el alma de aquél, sino también su individualidad física. Su culto es el dolor, y la coronación de este culto es el sacrificio de sí mismo, el suicidio.»

Para transformar el amor en «Moloc», en el demonio viviente, el señor Edgar empieza por transformarlo en una diosa. Convertido en diosa, esto es, en objeto teológico, es natural que sucumba ante la *crítica de la teología*, y además, como es sabido, entre Dios y el diablo no hay gran trecho. El señor Edgar transforma al amor en una «diosa», y precisamente en una «diosa cruel», al hacer del *hombre que ama*, del amor *del hombre,* el hombre *del amor*; al separar del hombre *al «amor»* como ser aparte y autonomizarlo en cuanto tal. Mediante este simple procedimiento, mediante esta transformación del predicado en sujeto, se puede transformar críticamente todas las determinaciones y manifestaciones esenciales del hombre en *esencias quiméricas* y *enajenaciones* de la esencia. De esta suerte, por ejemplo, la crítica crítica hace de la crítica, de un predicado y de una actividad del hombre, un sujeto aparte, la crítica que se refiere a sí misma y que por eso es *crítica crítica*: un «Moloc» cuyo culto es el sacrificio de sí mismo, el suicidio del hombre, y en particular del *raciocinio* humano.

«Objeto», exclama el sosiego del conocimiento, «objeto es la expresión correcta, pues el amado sólo le es importante al amante —(el femenino falta)— como *ese objeto exterior* de su *afección sentimental*, como objeto en el que quiere ver satisfecho su sentimiento egoísta.»

¡*Objeto*! ¡Horror! Nada hay más abyecto, profano, masificado que un *objeto;* ¡à bas[7] el objeto! ¡Cómo la subjetividad absoluta, el actus purus, la crítica *«pura»* no había de ver en el amor su bête noire,[8] el Satán viviente, en el amor, que por primera vez hace que el hombre verdaderamente crea en el mundo objetivo fuera de sí mismo, que no sólo convierte al hombre en objeto sino incluso al objeto en hombre!

El amor, prosigue fuera de sí el sosiego del conocimiento, no se contenta con transformar al hombre en la *categoría «objeto»* para el otro hombre; llega incluso a convertirlo en un objeto *real, determinado,* en *este* objeto malamente individual (véase Hegel, *Phänomenologie*, acerca del *este* y del *aquel*, donde también se polemiza contra el nocivo *«este»*), *extrínseco* y no sólo intrínseco, o sea encastrado en el cerebro, sino sensorialmente evidente.

El amor
no vive *solo*, recluido entre los muros del *cerebro*.

No, la amada es *objeto sensible*, y cuando la crítica crítica debe rebajarse a reconocer un objeto, exige como mínimo absoluto que el mismo sea un objeto *insensible*. El amor, empero, es un *materialista no cristiano, acrítico*.

Por último, el amor convierte a una persona en *«ese objeto exterior de la afección sentimental»* de la otra persona, en el objeto en que se satisface el sentimiento *egoísta* de la otra persona; sentimiento *egoísta* ⟨*selbstsüchtige*⟩ porque *busca* ⟨ *sucht* ⟩ *su propia esencia* en el otro hombre, y ello no debe admitirse. La crítica crítica está tan *libre* de ego*ísmo* que *encuentra* agotada toda la dimensión de la esencia humana *en* su *propio ego* ⟨*Selbst*⟩.[9]

7. ¡Abajo!
8. Bestia negra.
9. El párrafo —con su oposición entre *«busca» («sucht»)* y *«encuentra»*— puede no entenderse cabalmente si se pasa por alto que para la conciencia lingüística del alto alemán moderno el segundo componente de la palabra «Selbst*sucht*» («egoísmo») guarda relación con el verbo «suchen» («buscar»): «Selbstsucht» significaría algo así como la búsqueda del yo o del ego («Selbst»). En rigor, sin embargo, la relación es etimológicamente inexistente: «Sucht» no deriva de «suchen» («buscar») sino de «siechen» («estar enfermo», «padecer una enfermedad»). *(N. del t.)*

El señor Edgar, naturalmente, no nos dice en qué se distingue la amada de los demás «objetos exteriores de la afección sentimental en los que se satisfacen los sentimientos egoístas del hombre». El ingenioso, significante y elocuente objeto del amor sólo recita ante el sosiego del conocimiento la formulación categórica: «este objeto exterior de la afección sentimental», así como, acaso, el cometa del filósofo especulativo de la naturaleza nada expresa que no sea la «negatividad». El hombre, al convertir al hombre en el objeto exterior de su afección sentimental, ciertamente le atribuye a éste «importancia», según la propia confesión de la crítica crítica, pero una *importancia objetiva,* por así decirlo, mientras que la importancia que la crítica asigna a los objetos no es otra cosa que la importancia que se asigna a sí misma, y que por ende tampoco se acredita en el «*ser exterior* malo», sino en la «*nada*» del objeto críticamente importante.

Si bien el sosiego del conocimiento no posee *objeto* alguno en el hombre real, posee en la *humanidad*, por el contrario, una *cosa*. El amor crítico «*se cuida* de que la persona haga olvidar la *cosa*, que no es sino la causa de la humanidad». El amor acrítico no separa la humanidad del hombre individual personal.

> «El propio amor, en cuanto pasión *abstracta* que viene no se sabe de dónde y va no se sabe adónde, es incapaz de despertar el interés de un desarrollo *interior.*»

A los ojos del sosiego del conocimiento el amor es una pasión abstracta, con arreglo al hábito lingüístico *especulativo* según el cual lo concreto se llama abstracto y lo abstracto, concreto.

> No era nacida en el valle,
> ni se sabía de dónde venía;
> pero pronto se perdían sus rastros
> cuando la muchacha daba su adiós.

El amor es para la abstracción «la muchacha que viene del extranjero»,[10] sin pasaporte dialéctico, y por eso la policía crítica la deporta.

La pasión amorosa es incapaz de despertar el interés de un desarrollo *interior* porque no se la puede construir a priori, porque su desarrollo es un desarrollo real que transcurre en el mundo de los sentidos y entre

10. Título del poema de Schiller que Marx acaba de citar.

individuos reales. Pero el interés fundamental de la construcción especulativa es el «de dónde» y el «adónde». El *de dónde* es precisamente la «*necesidad* de un concepto, su prueba y deducción» (Hegel). El *adónde* es la determinación «por la cual cada eslabón individual del ciclo especulativo, como parte animada del método, es a la vez el principio de un nuevo eslabón» (Hegel). Por ende, sólo si fuera posible construir a priori su *de dónde* y su *adónde*, el amor merecería el «interés» de la crítica especulativa.

Lo que aquí impugna la crítica no es sólo el amor, sino todo lo vivo, todo lo inmediato, toda experiencia sensorial, toda experiencia *real* en general, de la que nunca se *sabe* por anticipado «de dónde» viene ni «adónde» va.

Mediante el sojuzgamiento del amor, el señor Edgar se ha *puesto* completamente como «sosiego del conocimiento» y puede ahora acreditar, con relación a *Proudhon*, tanto un gran virtuosismo del conocimiento, para el cual el *«objeto»* ha dejado de ser *«ese objeto exterior»*, como un *desamor* aun mayor por el idioma francés.

4. *Proudhon*

No es el propio *Proudhon*, sino el «*punto de vista* prudoniano» el que ha escrito, según la reseña de la crítica crítica, la obra *Qu'est-ce que la propriété?*

> «Comienzo mi exposición del punto de vista prudoniano con la caracterización de su» (*su* del punto de vista) «obra, *¿Qué es la propiedad?*»

Puesto que sólo las obras escritas por el punto de vista crítico poseen de por sí un carácter, la caracterización crítica comienza, como no podía ser menos, por conferir un carácter a la obra prudoniana. El señor Edgar le otorga un carácter a esa obra al *traducirla*. Naturalmente que le da un *mal* carácter, pues la transforma en *objeto* de «*la* crítica».

La obra de Proudhon soporta un doble ataque del señor Edgar: uno *tácito* en su traducción caracterizadora, y otro *explícito* en sus glosas críticas. Hemos de comprobar que el señor Edgar es más demoledor cuando traduce que cuando glosa.

Traducción caracterizadora n.º 1

«Yo no quiero» (esto es, el Proudhon traducido críticamente) «dar sistema alguno de lo nuevo; nada quiero sino la abolición del privilegio, la supresión de la esclavitud... Justicia, nada más que justicia; eso es lo que pretendo.»

El Proudhon caracterizado se limita a querer y pretender porque la «buena voluntad» y la «pretensión» no científica son atributos característicos de la masa acrítica. El Proudhon caracterizado entra en escena con toda humildad, como conviene a la masa, y subordina lo que quiere a lo que *no* quiere. No se atreve a querer dar un sistema de lo nuevo; lo que quiere es menos, y hasta quiere *nada* más que la abolición del privilegio, etc. Además de esta subordinación crítica de la voluntad que tiene a la voluntad que no tiene, su primera frase se distingue por una característica falta de lógica. El escritor que inicia su libro diciendo que no quiere dar sistema alguno de lo nuevo, deberá decir ahora qué quiere dar, ya se trate de una vejez sistemática o de una novedad asistemática. Pero el Proudhon caracterizado, que no quiere *dar* sistema alguno de lo nuevo, ¿quiere dar la abolición de los privilegios? No. La *quiere*.

El Proudhon *real* dice: «Je ne fais pas de système; je demande la fin du privilège», etc. No elaboro sistemas; demando, etc. El Proudhon real declara que no persigue fines científicos abstractos, sino que plantea directamente a la sociedad exigencias prácticas. Y la exigencia que plantea no es arbitraria. Está fundamentada y justificada por toda la exposición que formula, es el compendio de esa exposición, pues «justice, rien que justice; tel est le resumé de mon *discours*».[11] El Proudhon caracterizado se mete en camisa de once varas con su «justicia, nada más que justicia, eso es lo que pretendo», y tanto más porque pretende muchas otras cosas y, según la reseña del señor Edgar, *«pretende»*, por ejemplo, que la filosofía no ha sido suficientemente práctica, *«pretende»* refutar a Charles Comte, etc.

El Proudhon crítico se pregunta: «¿*El hombre*, entonces, habrá de ser siempre desdichado?», esto es, pregunta si la desdicha es el destino moral del hombre. El Proudhon real es un frívolo francés y pregunta si la desdicha es una necesidad material, algo que *tiene* que ser. («L'homme *doit*-il être éternellement malheureux?»)[12]

11. «Justicia, nada más que justicia; tal es el compendio de mi *exposición*.»
12. «¿El hombre *tiene* que ser eternamente desdichado?»

El Proudhon masivo dice:

> «Et sans m'arrêter aux explications à toute fin des entrepreneurs de réformes, accusant de la détresse générale ceux-ci la lâcheté et l'impéritie du pouvoir, ceux-là les conspirateurs et les émeutes, d'autres l'ignorance et la corruption générale», etc.[13]

Puesto que la expresión *à toute fin* es una expresión ruin y masiva que no se encuentra en los masivos diccionarios alemanes, el Proudhon crítico omite, como es natural, esa determinación más precisa de las «explicaciones». El término ha sido tomado en préstamo de la masiva jurisprudencia francesa, y *explications à toute fin* significa explicaciones que no admiten réplica alguna. El Proudhon crítico denuesta a los *«reformistas»*, un partido socialista francés; el Proudhon masivo a los fabricantes de reformas. En el Proudhon masivo hay diversas clases de *entrepreneurs de réformes*. Éstos, *ceux-ci*, dicen *eso*; aquéllos, *ceux-là*, *aquello*; otros, *d'autres, eso otro*. El Proudhon crítico, por el contrario, hace que los *mismos reformistas* «ora — ora — ora achaquen», lo que en cualquier caso da fe de la volubilidad de los mismos. El Proudhon real, que se rige por la masiva práctica francesa, habla de «les conspirateurs et les émeutes», vale decir, primero de los conspiradores y luego de sus actos, las asonadas. El Proudhon crítico, que ha entremezclado en el mismo costal las diversas clases de los reformistas, establece una clasificación entre los rebeldes y dice por eso: los conspiradores y *revoltosos*. El Proudhon masivo habla de la *ignorancia* y la *«corrupción general»*. El Proudhon crítico transforma la ignorancia en necedad, la «corrupción» en «depravación» y como buen crítico crítico, por último, vuelve *general* la necedad. Él mismo proporciona directamente un ejemplo de ésta, al poner *générale* en singular y no en plural. Escribe: *l'ignorance et la corruption générale* por: la necedad y depravación generales. Conforme a la acrítica gramática francesa esto debería ser: «l'ignorance et la corruption généra*les*».

El Proudhon caracterizado, que habla y piensa de otra manera que el masivo, como es forzoso ha tenido también una *evolución cultural* totalmente diferente. «Interrogó a las lumbreras de la ciencia, leyó cien volúmenes de filosofía y derecho, etc., y *al final* advirtió» «que nunca

13. «Y sin detenerme en las explicaciones, que no admiten réplica alguna, de los arbitristas de reformas, quienes achacan la penuria general éstos a la cobardía e incapacidad del gobierno, aquéllos a los conspiradores y las asonadas, otros a la ignorancia y la corrupción general», etc.

hemos comprendido aún el sentido de las palabras justicia, equidad, libertad». El Proudhon real creía reconocer ***desde un principio*** (je crus ***d'abord*** reconnaître) lo que el crítico advirtió *«al final»*. La transformación crítica del ***d'abord*** en ***enfin*** es necesaria porque no es admisible que la masa crea reconocer nada[a]«priori». El Proudhon masivo narra cómo este peregrino resultado de sus estudios lo conmovió, cómo desconfió del mismo. De ahí que decidiera efectuar una *«contraprueba»* y se preguntara: «¿Es posible que la humanidad se haya equivocado durante tanto tiempo y de manera tan general acerca de los principios que presiden la aplicación de la moral? ¿Cómo y por qué se ha engañado?», etcétera. De la solución de este problema hizo depender la justeza de sus observaciones. Encontró que en la moral, como en todos los demás ramos del saber, los errores *«son etapas de la ciencia»*. El Proudhon crítico, por el contrario, confía de inmediato en la primera impresión que dejaron en él sus estudios de economía política, derecho y disciplinas similares. Se comprende que la masa no deba proceder de manera *escrupulosa;* es necesario que eleve los primeros resultados de sus estudios al rango de verdades indiscutibles. Llega «al término de antemano, antes de haberse medido con su antítesis», y por eso «se revela» a posteriori «que aún no ha llegado al comienzo cuando cree estar en el final».

Por eso el Proudhon crítico continúa razonando de la manera más veleidosa e incoherente:

> «Nuestro conocimiento de las leyes morales no es completo de antemano; *de modo que* durante algún tiempo puede ser suficiente para los progresos de la sociedad, pero a la larga nos llevará por un camino errado.»

El Proudhon crítico no da las razones de por qué un conocimiento incompleto de las leyes morales podría ser suficiente aunque más no fuera por *un* día para el progreso social. El Proudhon real, después de haber planteado la pregunta de si y por qué la humanidad podía haberse equivocado de manera general y durante tanto tiempo, después de haber encontrado la solución, consistente en que todos los errores son etapas de la ciencia, en que nuestros juicios incompletos contienen una suma de verdades que son suficientes para cierto número de inducciones y para determinada esfera de la vida práctica —verdades que más allá de ese número y más allá de esa esfera llevan al absurdo en la teoría y a la decadencia en la práctica—, puede decir que incluso un conocimiento

incompleto de las leyes morales podría ser suficiente durante cierto tiempo para el desarrollo social.

El Proudhon crítico:

> «Pero cuando se ha vuelto necesario un nuevo conocimiento, se desencadena una lucha encarnizada entre los antiguos prejuicios y la nueva idea».

¿Cómo puede desencadenarse una lucha contra un adversario que *aún no* existe? Y sin embargo el Proudhon crítico nos ha dicho que se ha vuelto necesaria una nueva idea, sí, pero no que esa idea *exista* ya.

El Proudhon masivo:

> «Cuando el conocimiento superior se ha vuelto indispensable, el mismo *nunca deja de surgir*», esto es, existe. «*Es entonces cuando* comienza la lucha».

El Proudhon crítico sostiene que «el destino del hombre es instruirse paso a paso», como si el hombre no tuviese otro destino totalmente distinto, esto es, el de ser hombre, y como si la autoinstrucción «paso a paso» significara necesariamente dar pasos hacia adelante. Puedo ir paso a paso y volver exactamente al punto del que partí. El Proudhon acrítico no habla del «destino» sino de la *condición* (condition) para el hombre, no de instruirse paso a paso (pas à pas) sino *gradualmente* (par degrés). El Proudhon crítico se dice a sí mismo:

> «Entre los principios en que se funda la sociedad existe uno que ésta no comprende, por cuya ignorancia se corrompe y que causa todos los males. Y sin embargo se venera *ese* principio», y «se lo quiere, pues en caso contrario no ejercería influjo alguno. Ahora bien, este principio, que es verdadero en su *esencia* pero falso en nuestra manera de concebirlo,... ¿cuál es?».

En la primera frase dice el Proudhon crítico que la sociedad ha corrompido, malinterpretado el principio; por ende, que éste en sí es correcto. Redundantemente, en la segunda frase admite que en esencia sería verdadero, y sin embargo le reprocha a la sociedad querer y venerar «ese principio». El Proudhon masivo, por el contrario, no censura que se quiera y honre ese principio, sino ese principio *tal* como lo ha falseado nuestra ignorancia. («Ce principe... tel que notre ignorance l'a fait, est honoré.») El Proudhon crítico entiende que la *esencia* del principio bajo

la figura falsa de éste es *verdadera*. El Proudhon masivo entiende que la esencia del principio falseado es nuestra falsa concepción, pero que en su *objeto* (objet) es verdadero, exactamente como la esencia de la alquimia y de la astrología es nuestra fantasía, pero su objeto —los movimientos celestes y las propiedades químicas de los cuerpos— es verdadero.

El Proudhon crítico continúa su monólogo:

> «El objeto de nuestra investigación es la ley, la determinación del principio social. Ahora bien, los políticos, esto es, los hombres de la ciencia social, han caído en la ambigüedad [....] más completa: pero como todo error se funda en una realidad, en sus libros se encontrará la verdad que ellos han puesto en el mundo sin saberlo».

El Proudhon crítico arguye del modo más extravagante. De que los políticos son ignorantes y ambiguos infiere, de manera totalmente arbitraria, que todo error se funda en una realidad, lo que tanto menos puede ponerse en duda por cuanto todo error se funda en esa realidad que es la persona que yerra. De que todo error *se funda* en una realidad infiere a continuación que hay que encontrar la verdad *en los libros* de los políticos. Y por último, llega al extremo de hacer que los políticos pongan esa verdad en el *mundo*. Si la hubieran puesto en el *mundo*, no haría falta buscarla en sus *libros*.

El Proudhon masivo:

> «Los políticos no se entienden entre sí (ne s'entendent pas); por ende su error es subjetivo, se funda en ellos mismos» (donc c'est en eux qu'est l'erreur). Su incomprensión recíproca demuestra su unilateralidad. Confunden «su opinión privada con la sana razón», y «puesto que» —conforme a la deducción precedente— «todo error tiene como *objeto* una realidad verdadera, en sus libros habrá de encontrarse la verdad que inconscientemente han consignado aquí», esto es, en sus libros, «pero no en el mundo. (Dans leurs livres doit se trouver la vérité, qu'à leur insu ils y auront mise.)».

El Proudhon crítico se pregunta: «¿Qué es la justicia, cuál es su esencia, su carácter, su significado?», como si aquélla debiera tener un significado aparte que difiriera de su esencia y de su carácter. El Proudhon acrítico pregunta: ¿cuál es su principio, su carácter y su fórmula (formule)? La fórmula es el principio en cuanto principio del desarrollo científico. En el idioma francés masivo *formule* y *signification* son

palabras esencialmente diferentes. En el francés crítico coinciden.

Luego de sus disquisiciones, a decir verdad superlativamente desenfocadas, el Proudhon crítico se prepara para un esfuerzo decisivo y exclama:

> «Intentemos aproximarnos algo a nuestro objeto».

El Proudhon acrítico, que desde hace tiempo ha establecido contacto con su objeto, intenta por el contrario llegar a determinaciones más precisas y [más] positivas de su objeto (d'arriver à quelque chose de plus précis et de plus positif).

«La ley» es para el Proudhon crítico una *«determinación* de lo justo»; para el acrítico, una *«declaración»* (déclaration) de lo justo. El Proudhon acrítico impugna la concepción de que es la ley la que hace el derecho. Pero una «determinación de la ley» tanto puede significar que la ley es determinada como que ella determina, tal como más arriba el propio Proudhon crítico hablaba de la determinación del principio social en el último de los dos sentidos. No cabe duda de que es una impertinencia del Proudhon masivo el establecer tan finas distinciones.

Tras estas diferencias entre el Proudhon caracterizado críticamente y el Proudhon real, no ha de extrañar, ni mucho menos, que el Proudhon n.º 1 procure *demostrar* cosas por entero diferentes de las que interesan al Proudhon n.º 2.

El Proudhon crítico

> *«procura demostrar,* mediante las *experiencias de la historia»,* que «cuando la idea que nos hacemos de lo justo y del derecho es falsa, *evidentemente»* (a pesar de cuya evidencia trata de demostrarlo) «tienen que ser malas todas sus aplicaciones legislativas, defectuosas todas nuestras instituciones».

El Proudhon masivo ni por asomo quiere demostrar lo que es evidente. Dice, antes bien:

> «Cuando la idea que nos hacemos de lo justo y del derecho está mal determinada, cuando es incompleta o incluso si es falsa, es *evidente* que todas nuestras aplicaciones legislativas serán malas», etc.

¿Qué quiere demostrar entonces el Proudhon acrítico?

«Esta hipótesis», continúa, «acerca de la perversión de la justicia en nuestra concepción, y consiguientemente en nuestras acciones, sería un hecho demostrable si las opiniones de los hombres respecto al concepto de la justicia y respecto a su aplicación no hubiesen sido siempre las mismas, si hubiesen experimentado modificaciones en diversas épocas, en una palabra, si hubiera ocurrido un progreso en las ideas.»

Y precisamente esa inconstancia, esa modificación, ese progreso, «es lo que demuestra la *historia* mediante los testimonios más contundentes». El Proudhon acrítico pasa ahora a citar los contundentes testimonios de la historia. Su otro yo crítico, como recurre a las experiencias históricas para demostrar una tesis completamente diferente, presenta también esas experiencias de otra manera.

En el Proudhon real son «los sabios» (les sages), en el Proudhon crítico «los filósofos», quienes predicen la decadencia del Imperio Romano. El Proudhon crítico, como es natural, sólo puede tener por sabios a los filósofos. Según el Proudhon real los derechos romanos habían sido «consagrados por una práctica jurídica» o «justicia ⟨Justiz⟩ milenaria» (ces droits consacrés par une justice dix fois séculaire); según el Proudhon crítico en Roma había «derechos consagrados por una *equidad* ⟨*Gerechtigkeit*⟩ milenaria».

Conforme al mismo Proudhon n.º 1, en Roma se razonaba de la siguiente manera:

«Roma... ha vencido gracias a su política y a sus dioses, toda reforma en el culto y en el espíritu público sería locura y deshonra» (en el Proudhon crítico *sacrilège* no significa, como en el francés masivo, deshonra de lo sagrado o sacrilegio, sino deshonra pura y simple); «si quería liberar a los pueblos, debía dejar a un lado su derecho.» «De esta manera, Roma tenía el respaldo del hecho y el del derecho», agrega el Proudhon n.º 1.

Según el Proudhon acrítico, en Roma se razonaba con más hondura. Se consigna el *hecho*:

«Los esclavos son la fuente más fructífera de su riqueza; la liberación de los pueblos, pues, sería *la ruina de sus finanzas*».

Y con respecto *al derecho* añade el Proudhon masivo: «Las pretensiones de Roma se hallaban legitimadas por el derecho de gentes (droit des gens).» Esta manera de demostrar el derecho al sojuzgamiento co-

rresponde enteramente con la conciencia jurídica romana. Véanse las masivas *Pandectas*: «*Jure gentium servitus* invasit».[14] (Fr. 4, D. 1, 1.)

Con arreglo al Proudhon crítico, «la idolatría, la esclavitud, la molicie» constituían «la base de las instituciones romanas», de las instituciones todas revueltas. El Proudhon real dice: «La base de las instituciones la constituían en la religión la idolatría; en el estado, la esclavitud; en la vida privada, el epicureísmo» (épicurisme, en el idioma francés profano, no es sinónimo de mollesse, molicie). Dentro de estas condiciones romanas «apareció», según el Proudhon místico, la «palabra de Dios»; según el racionalista Proudhon real, un «hombre que se *llamaba* la palabra de Dios». Este hombre, en el Proudhon real, denomina «víboras» (vipères) a los sacerdotes; en el Proudhon crítico habla más galantemente con ellos y los llama «serpientes». Allí habla de «abogados», a la romana; aquí, a la alemana, de «jurisperitos».

El Proudhon crítico, luego de haber caracterizado el espíritu de la Revolución Francesa como espíritu de la contradicción, agrega:

> «Esto basta para advertir que lo nuevo, que hacía su aparición en remplazo de lo viejo, no tenía junto a sí nada de metódico ni de reflexivo».

Ese Proudhon tiene que reiterar maquinalmente las categorías predilectas de la crítica, lo «viejo» y lo «nuevo». Se ve forzado a exigir el absurdo de que lo nuevo tenga *junto* a sí algo de metódico y de reflexivo, del mismo modo, acaso, que se tiene junto a sí una suciedad. El Proudhon real sostiene:

> «Esto basta para demostrar que el orden de cosas que sustituyó al antiguo carecía *en* sí de método y reflexión».

El Proudhon crítico, cautivado por el recuerdo de la Revolución Francesa, *revoluciona* el francés a tal punto que traduce un fait physique por «un hecho de la física», un fait intellectuel por «un hecho del intelecto». Mediante esta revolución del francés el Proudhon crítico logra poner a la física en posesión de todos los hechos que ocurren en la naturaleza. Si bien exalta así más de lo debido, por una parte, la ciencia de la naturaleza, por la otra parte la rebaja en la misma medida, al denegarle el intelecto y distinguir un hecho del intelecto de un hecho de la

14. «*Mediante el derecho de gentes* se expandió *la esclavitud*.»

física. Del mismo modo, vuelve superfluas todas las demás disciplinas sicológicas y lógicas, al elevar directamente los hechos intelectuales a hechos del intelecto.

Puesto que el Proudhon crítico, el Proudhon n.º 1, ni siquiera barrunta lo que quiere demostrar el Proudhon real, el Proudhon n.º 2, con su deducción histórica, tampoco existe para él el verdadero contenido de esa deducción, a saber: la prueba del cambio acaecido en las opiniones jurídicas y de la *realización* progresiva de la justicia por medio de la *negación* del derecho positivo histórico.

> «La société fut sauvée par la *négation* de ses principes... et la *violation des droits* les plus sacrés.»[15]

De esta manera demuestra el Proudhon real cómo por la negación del derecho romano se dio lugar a la ampliación del derecho en la *idea* cristiana, cómo por la negación del derecho de conquista se dio lugar al derecho de las comunas, cómo por la negación del derecho feudal en su conjunto —por parte de la Revolución Francesa— se dio lugar a la actual y más amplia situación jurídica.

La crítica crítica de ninguna manera podía conceder a Proudhon el honor de haber descubierto la ley relativa a la realización de un principio por su negación. En esta formulación consciente esa idea era un verdadero descubrimiento para los franceses.

Glosa crítica marginal n.º 1

Así como la primera crítica de toda ciencia está necesariamente encuadrada en los supuestos de la ciencia que impugna, la obra de Proudhon *Qu'est-ce que la propriété?* es la crítica de la *economía política* desde el punto de vista de la economía política. No hace falta que analicemos más en detalle la parte jurídica del libro, la cual critica el derecho desde el punto de vista del derecho, puesto que la crítica de la economía política es la que presenta el mayor interés. La obra prudoniana es superada científicamente, pues, por la crítica de la *economía política,* incluso de la economía política tal como se presenta en la formulación de Proudhon. Esta tarea sólo se ha vuelto posible gracias al propio Proudhon,

15. «La sociedad se salvó por la *negación* de sus principios... y la *violación de los derechos* más sagrados.»

tal como la crítica prudoniana tiene como supuestos la crítica del mercantilismo por los fisiócratas, la de los fisiócratas por Adam Smith, la de Adam Smith por Ricardo y asimismo los trabajos de Fourier y de Saint-Simon.

Todos los desenvolvimientos de la economía política tienen como supuesto la *propiedad privada.* Este supuesto fundamental es para ella un hecho inconmovible al que no somete a verificación ulterior alguna; es más, un hecho acerca del cual, como confiesa ingenuamente *Say,* sólo habla «accidentellement». Proudhon somete la base de la economía política, la *propiedad privada,* a una verificación crítica, y justamente a la primera verificación resuelta, sin miramientos y a la vez científica. Es éste el gran progreso científico que ha efectuado Proudhon, un progreso que revoluciona la economía política y por primera vez hace posible una verdadera ciencia de la economía política. La obra de Proudhon *Qu'est-ce que la propriété?* tiene la misma importancia para la economía política moderna que la obra de Sieyès *Qu'est-ce que le tiers état?* para la política moderna.

Si bien Proudhon no concibe las demás configuraciones de la propiedad privada —verbigracia el salario, el comercio, el valor, el precio, el dinero, etc.— en cuanto tales configuraciones de la propiedad privada, como sí ha ocurrido por ejemplo en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (véanse los «Bosquejos para una crítica de la economía política», de Friedrich Engels), sino que polemiza con los economistas a partir de esos supuestos de la economía política, ello coincide en un todo con su punto de vista descrito más arriba e históricamente justificado.

La economía política, que toma las relaciones de la propiedad privada por relaciones humanas y racionales, se mueve en una contradicción permanente con su supuesto básico, la propiedad privada, en una contradicción análoga a la del teólogo que a cada paso interpreta de manera humana las ideas religiosas y precisamente por eso atenta sin cesar contra su supuesto fundamental, el carácter sobrehumano de la religión. De esta suerte, en la economía política el salario aparece al principio como la parte proporcional que del producto corresponde al trabajo. El salario y la ganancia del capital guardan entre sí la más amistosa, aparentemente la más humana de las relaciones, una relación que los promueve alternativamente el uno al otro. A posteriori se revela que aquéllos están recíprocamente en la relación más hostil, en una proporción *inversa.* En un principio el valor parece estar determinado racionalmente, por los costos de producción de una cosa y por la utilidad social de la misma. Más tarde se comprueba que el valor es una determinación pura-

mente casual, que no tiene por qué guardar relación alguna ni con los costos de producción ni con la utilidad social. La magnitud del salario se determina en un comienzo por el convenio *libre* entre el obrero libre y el capitalista libre. Después se revela que el obrero está forzado a dejar que el salario se fije en el más bajo nivel posible, así como que el capitalista está forzado a establecerlo en ese nivel. En lugar de la *libertad* de las partes contratantes entra en escena la *coerción.* Otro tanto ocurre con el comercio y con todas las demás relaciones de la economía política. Ocasionalmente los economistas perciben estas contradicciones, y el desenvolvimiento de las mismas constituye el contenido principal de sus contiendas recíprocas. Pero cuando se vuelven conscientes de aquéllas, *ellos mismos* atacan la *propiedad privada* bajo una figura *parcial* cualquiera, como falseadora del salario racional en sí, del valor racional en sí, del comercio racional en sí: en sí, esto es, en la idea que se han forjado acerca de los mismos. De esta manera, ocasionalmente Adam Smith polemiza contra los capitalistas, Destutt de Tracy contra los cambistas, Simonde de Sismondi contra el sistema fabril, Ricardo contra la propiedad de la tierra y casi todos los economistas modernos contra los capitalistas *no industriales,* en los cuales la propiedad aparece como mero *consumidor.*

Excepcionalmente, pues, los economistas hacen valer —en particular cuando censuran un abuso especial cualquiera— la apariencia de lo humano en las relaciones económicas, pero en general conciben esas relaciones precisamente en su *diferencia* obvia y manifiesta con respecto a lo humano, en el sentido estrictamente económico de las mismas. En esta contradicción van dando vueltas inconscientemente, a los tropezones.

Proudhon ha puesto término de una vez por todas a esa inconciencia. Ha tomado en serio la *apariencia humana* de las relaciones económicas y la ha contrapuesto crudamente a su *realidad inhumana.* Las ha forzado a ser en la realidad lo que son en la idea de sí mismas, o más bien a abandonar su idea acerca de sí mismas y confesar su real inhumanidad. Por tanto, y consecuentemente, ha presentado como falseadora de las relaciones económicas no a esta o aquella especie de propiedad privada, como hacen de manera parcial los demás economistas, sino la propiedad privada pura y simple, de manera universal. Ha aportado todo lo que podía aportar la crítica de la economía política efectuada desde el punto de vista de la economía política.

El señor Edgar, que quiere *caracterizar* el *punto de vista* de la obra *Qu'est-ce que la propriété?* no dice una sola palabra, como es natural, de

la economía política ni del carácter distintivo de esa obra, que precisamente consiste en haber convertido la cuestión relativa a la *esencia de la propiedad privada* en cuestión vital de la economía política y de la jurisprudencia. La crítica crítica da todo esto por sobrentendido. Proudhon no ha inventado nada nuevo con su negación de la propiedad privada. No ha hecho otra cosa que divulgar un secreto guardado por la crítica crítica.

> «Proudhon», prosigue el señor Edgar directamente después de su traducción caracterizadora, «encuentra pues algo absoluto, una base eterna en la historia, un dios que guía a la humanidad: la justicia.»

La obra francesa de Proudhon escrita en 1840 no está en el nivel alcanzado por el desarrollo alemán en 1844. Se trata del nivel de Proudhon, de un nivel que comparte un sinnúmero de escritores franceses diametralmente opuestos a aquél, y que por tanto ofrece a la crítica crítica la ventaja de caracterizar con un solo trazo de la pluma los puntos de vista más opuestos. Por lo demás, sólo hace falta aplicar consecuentemente la ley enunciada por el propio Proudhon, la realización de la justicia por su negación, para quedar libres también de este absoluto en la historia. Si Proudhon no llega a tener esa consecuencia, se lo debe a la desgracia de haber nacido francés y no alemán.

Para el señor Edgar, Proudhon, por obra de lo absoluto en la historia, de la fe en la justicia, se ha convertido en un objeto *teológico,* y la crítica crítica, que es ex professo[16] crítica de la teología, puede apoderarse ahora del suyo para explayarse sobre las «ideas religiosas».

> «Es característico de toda idea religiosa el promulgar el dogma de una situación en la cual, por último, un término de la antítesis queda como el victorioso y el único verdadero.»

Hemos de ver cómo la religiosa crítica crítica promulga el dogma de una situación en la cual, por último, un término de la antítesis, «*la* crítica», alcanza la victoria como única y exclusiva verdad sobre el otro, sobre la «masa». Pero Proudhon, al ver en la justicia masiva un absoluto, un dios de la historia, comete una injusticia tanto mayor por cuanto la justa crítica se ha reservado *expresamente* el papel de ese absoluto, de ese dios en la historia.

16. Por su profesión.

Glosa crítica marginal n.º 2

«En virtud del hecho de la miseria, de la pobreza, Proudhon llega unilateralmente a sus consideraciones, ve en ella una *contradicción* a la igualdad y la justicia; la miseria le suministra sus armas. Este hecho se convierte para él en un hecho absoluto, justificado; el de la propiedad, en un hecho injustificado.»

El sosiego del conocimiento nos dice primero que Proudhon, en el hecho de la miseria, ve una contradicción a la justicia, o sea algo injustificado, y sin detenerse a tomar aliento nos asegura que para Proudhon este hecho se convierte en un hecho absoluto, justificado.

La economía política, hasta el presente, partía de la *riqueza,* presuntamente generada para las *naciones* por el movimiento de la propiedad privada, y arribaba a sus consideraciones apologéticas acerca de esa propiedad privada, y arriba a sus consideraciones negadoras de dicha propiedad. Proudhon parte del lado inverso, sofísticamente encubierto en la economía política, de la pobreza generada por el movimiento de la propiedad. Como es natural, la primera crítica de la propiedad privada parte del hecho de que la esencia plenamente contradictoria de dicha propiedad se presenta en la figura más tangible, más manifiesta y que más directamente subleva el sentimiento humano: el hecho de la pobreza, de de la miseria.

«La crítica, por el contrario, concibe conjuntamente los dos hechos de la pobreza y de la propiedad combinándolos en uno solo, reconoce la ligazón interna de ambos, hace de ellos un todo al que interroga en cuanto tal acerca de los supuestos de su existencia.»

La crítica, que hasta ahora no ha concebido nada respecto a los hechos de la propiedad y la pobreza, «por el contrario», hace valer su acción, ejecutada imaginariamente, frente a la acción real de Proudhon. Concibe conjuntamente *los dos* hechos combinándolos en *uno solo,* y luego de haber hecho de *los dos uno solo,* reconoce la ligazón interna de *ambos.* La crítica no puede negar que también Proudhon reconoce una ligazón interna entre los hechos de la pobreza y de la propiedad, puesto que precisamente a causa de esa ligazón suprime la propiedad para suprimir la miseria. Pero Proudhon, incluso, ha ido más allá. Ha demostrado pormenorizadamente *cómo* el movimiento del capital genera la miseria. La crítica crítica, por el contrario, no pierde tiempo con tales

minucias. Reconoce que la pobreza y la propiedad privada son *términos antitéticos*: un reconocimiento bastante extendido. *Hace* de la pobreza y la riqueza *un todo* al que «*en cuanto tal* interroga acerca de los supuestos de su existencia», una pregunta tanto más superflua por cuanto ella acaba de *hacer* «el todo en cuanto tal», por lo cual su *hacer* mismo es el supuesto de dicha existencia.

Mientras la crítica crítica interroga «al todo en cuanto tal» acerca de los supuestos de su existencia, busca *fuera* del todo, de manera genuinamente teológica, los supuestos de esa existencia. La especulación crítica se mueve fuera del objeto que pretende examinar. Mientras que la *antítesis toda* no es otra cosa que el *movimiento de sus dos extremos,* mientras que precisamente el supuesto de la existencia del todo reside en la naturaleza de esos dos extremos, la crítica se abstiene de estudiar ese movimiento real, formador del todo, para poder declarar así que la crítica crítica, en cuanto sosiego del conocimiento, está por encima de ambos extremos de la antítesis, que su actividad, creadora del «todo en cuanto tal», es ahora la única, asimismo, que está en condiciones de abolir ese ente abstracto forjado por ella.

Proletariado y riqueza son términos antitéticos. Constituyen, en cuanto tales, un todo. Ambos son configuraciones del mundo de la propiedad privada. Lo que interesa es la posición determinada que asumen uno y otra en la antítesis. No basta con declarar que constituyen los dos elementos de un todo.

La propiedad privada en cuanto propiedad privada, en cuanto riqueza, está forzada a conservar *su propia existencia* y, con ello, a conservar la de su término antitético, el proletariado. Es éste el aspecto *positivo* de la antítesis, la propiedad privada que se satisface a sí misma.

El proletariado, a la inversa, está forzado en cuanto proletariado a suprimirse a sí mismo y, con ello, al término antitético que lo condiciona, que lo convierte en proletariado, a la riqueza. Es éste el aspecto *negativo* de la antítesis, su perturbación interior, la propiedad privada disuelta y que se disuelve.

La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente a sus anchas y confirmada en esa autoenajenación, sabe que la enajenación es *su propio poder* y posee en ella la *apariencia* de una existencia humana; la segunda se siente aniquilada en la enajenación, descubre en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana. Es, para usar una expresión de Hegel, en la degradación la *rebelión* contra esta degradación, una rebelión a la que se ve empujada necesariamente por la contradic-

ción entre su *naturaleza* humana y su situación vital, la cual constituye la negación franca, decidida y general de esa naturaleza.

Dentro de la antítesis, pues, el propietario privado es la parte *conservadora,* el proletariado la parte *destructiva.* De aquél proviene la acción que pugna por el mantenimiento de la antítesis, de éste la acción que pugna por su aniquilamiento.

La propiedad privada, ciertamente, en su movimiento económico se ve arrastrada hacia su propia disolución, pero sólo a través de un desarrollo independiente de ella, inconsciente, que ocurre contra su voluntad, condicionado por la naturaleza de la cosa, sólo en tanto ella genera al proletariado *como* proletariado, a la miseria consciente de su miseria, a la deshumanización que es consciente de su deshumanización y que por tanto se suprime a sí misma. El proletariado ejecuta la sentencia que la propiedad privada, por su creación del proletariado, pronuncia contra sí misma, así como ejecuta la sentencia que el trabajo asalariado, al generar la riqueza ajena y la miseria propia, pronuncia contra sí mismo. Si bien el proletariado alcanza la victoria, de ningún modo se convierte por ello en aspecto absoluto de la sociedad, pues sólo vence en la medida en que se suprime a sí mismo y a su contraparte. Desaparecen entonces tanto el proletariado como el término antitético que lo condiciona, la propiedad privada.

Cuando los escritores socialistas asignan al proletariado esta misión histórico-universal ello no ocurre, en modo alguno y pese a lo que diga creer la crítica crítica, porque consideren *dioses* a los proletarios. Más bien, a la inversa. Como en el proletariado desarrollado está prácticamente consumada la abstracción de toda humanidad, incluso de la *apariencia* de la humanidad; como en las condiciones de vida del proletariado se compendian todas las condiciones de vida de la sociedad actual en su extremo más inhumano; como en él el hombre se ha perdido a sí mismo, pero a la vez no sólo ha adquirido la conciencia teórica de esa pérdida, sino que además se ve forzado por una *indigencia* que ya no es posible negar ni encubrir, por una *indigencia* absolutamente imperiosa —expresión práctica de la *necesidad*—, a rebelarse contra esa inhumanidad, por eso el proletariado puede y tiene que liberarse a sí mismo. Pero no puede liberarse a sí mismo sin suprimir sus propias condiciones de vida. No puede suprimir sus propias condiciones de vida sin suprimir *todas* las condiciones de vida inhumanas vigentes en la sociedad actual y que se compendian en su situación. No pasa en vano por la dura pero vigorizante escuela *del trabajo.* No se trata aquí de lo que este o aquel proletario o incluso el proletariado entero *imagine* momentáneamente

que es su meta. Se trata de *lo que* el proletariado *es* y de lo que con arreglo a ese *ser* se verá forzado históricamente a hacer. Su meta y su acción histórica están trazadas palmaria e irrevocablemente en su propia situación vital así como en toda la organización de la actual sociedad burguesa. No es necesario explicar aquí que una gran parte del proletariado inglés y francés ya es *consciente* de su misión histórica y procura constantemente desarrollar esa conciencia para que alcance una claridad plena.

A «la crítica crítica» le resulta imposible reconocer esto, ya que se ha proclamado a sí misma como el único elemento creador de la historia. A ella le pertenecen las antítesis históricas y le corresponde la actividad de superarlas. De ahí que por medio de su encarnación, Edgar, haya promulgado el siguiente *edicto*:

> «La cultura y la falta de cultura, la posesión y la carencia de ella, estas *antítesis,* si es que no han de ser *secularizadas, competen única y exclusivamente* a la crítica».

La posesión y la carencia de posesión han recibido la consagración metafísica de antítesis críticamente especulativas. Sólo la mano de la crítica crítica, por ende, puede tocarlas sin cometer sacrilegio. Capitalistas y obreros deben renunciar a entrometerse en la relación que media entre unos y otros.

El señor Edgar, muy lejos de vislumbrar que se podría atentar contra su concepción crítica de la antítesis, que se podría desacralizar ese sagrado, hace que su adversario le formule una objeción que sólo él podría dirigirse a sí mismo.

> «¿Es posible entonces», pregunta el imaginario contrincante de la crítica crítica, «servirse de otros conceptos que no sean los ya existentes, libertad, igualdad, etc.? Respondo» —tómese nota de lo que responde el señor Edgar— «que el griego y el latín perecieron cuando se agotó el círculo de pensamientos al que servían como expresión.»

Resulta claro, ahora, por qué la crítica crítica no ha expresado ni un solo pensamiento en *alemán.* El idioma de sus pensamientos no ha advenido aún, por más que el señor Reichardt con su manejo de los extranjerismos, el señor Faucher con su manejo del inglés y el señor Edgar con su manejo del francés hayan echado las bases del *nuevo* idioma *crítico.*

Traducción caracterizadora n.º 2

El Proudhon crítico:

> «Los agricultores se dividieron el suelo entre ellos; la igualdad sólo consagraba la posesión; en esta oportunidad, consagró la propiedad».

El Proudhon crítico hace surgir la propiedad de la tierra simultáneamente con la división del suelo. Lleva a efecto la transición de posesión a propiedad por medio de la frase hecha «en esta oportunidad».

El Proudhon real:

> «La agricultura estableció la *posesión de la tierra*... No bastaba con asegurar al trabajador el fruto de su trabajo si al mismo tiempo no se le aseguraba el instrumento de producción. Para preservar al más débil de la intrusión del más fuerte... se experimentó la necesidad de trazar entre los poseedores líneas divisorias permanentes».

O sea que en esta oportunidad la igualdad comenzó por consagrar la *posesión.*

> «Año tras año, con el aumento de la población se vio crecer la codicia y avidez de los colonos; se creyó que era posible poner freno a la ambición con nuevas barreras inquebrantables. De esta suerte, el suelo pasó a ser propiedad, debido a las necesidades de la igualdad... Sin duda, la división nunca fue geográficamente igual... pero el principio, ello no obstante, siguió siendo el mismo; la igualdad había consagrado la posesión, la igualdad consagró la propiedad.»

En el Proudhon crítico:

> «la preocupación por sus necesidades hizo que los antiguos fundadores de la propiedad pasaran por alto que el derecho de propiedad es a la vez derecho a enajenar, a vender, donar, adquirir y prestar, lo cual destruyó la igualdad de la que partían».

Según el Proudhon real los fundadores de la propiedad, en la preocupación por sus necesidades, no pasaron por alto este curso evolutivo de la propiedad. No lo habían previsto, más bien, pero aunque lo hubieran

podido prever, incluso entonces la necesidad presente habría alcanzado la victoria. El Proudhon real, por lo demás, es demasiado masivo como para contraponer al «*derecho de propiedad*» el derecho a enajenar, vender, etc., esto es, al género sus especies. Contrapone el «derecho a *conservar* su herencia» al «derecho a *enajenarla,* etc.», lo que constituye una antítesis real y un progreso.

Glosa crítica marginal n.º 3

> «¿Sobre qué funda Proudhon su prueba respecto a la imposibilidad de la propiedad? Esto desafía toda credulidad: ¡sobre el mismo principio de la igualdad!»

Para despertar la credulidad del señor Edgar hubiera bastado una breve reflexión. El señor Edgar no puede ignorar que el señor Bruno Bauer funda todas sus argumentaciones en la «autoconciencia *infinita*» y que concibió este principio, asimismo, como el principio creador de los Evangelios, que por su infinita falta de conciencia parecerían contradecir de manera flagrante a la autoconciencia infinita. Del mismo modo, Proudhon concibe la igualdad como el principio creador de la propiedad privada, que la contradice flagrantemente. Si el señor Edgar compara un momento la *igualdad* francesa con la autoconciencia alemana, encontrará que este último principio expresa en *alemán,* esto es, en el pensamiento abstracto, lo que el primero dice en *francés,* es decir en el idioma de la política y de la contemplación intelectual. La autoconciencia es la igualdad del hombre consigo mismo en el pensamiento puro. La igualdad es la conciencia que el hombre tiene de sí mismo en el elemento de la práctica, vale decir, pues, la conciencia que tiene el hombre de otro hombre como de su igual y el comportamiento del hombre para con otro hombre como para con su igual. La igualdad es la expresión francesa que designa la unidad humana esencial, la conciencia humana del género y el comportamiento humano en cuanto género, la identidad práctica del hombre con el hombre, o sea, por ende, la relación social o humana entre el hombre y el hombre. Por consiguiente, así como la crítica destructiva en Alemania, antes de que se elevara en *Feuerbach* a la contemplación del *hombre real,* procuraba disolver mediante el principio de la *autoconciencia* todo lo determinado y existente, así también la crítica destructiva procuraba hacer otro tanto en Francia mediante el principio de la *igualdad.*

«Proudhon fulmina invectivas contra la filosofía, y comprendemos muy bien que lo haga. ¿Pero cuál es el porqué de sus diatribas? La filosofía, sostiene, no habría sido hasta hoy en día suficientemente práctica; se habría dedicado altaneramente a la *especulación,* y desde esa cúspide los *hombres* le resultarían pequeñísimos. Afirmo que la filosofía es superpráctica, esto es, que hasta el presente no ha sido otra cosa que la expresión abstracta de las condiciones existentes, que siempre estuvo encuadrada en los supuestos de las mismas, a los que aceptó como absolutos.»

La tesis de que la filosofía es la expresión abstracta de las condiciones existentes no perteneció en un principio al señor Edgar, sino a *Feuerbach,* quien fue el primero en caracterizar a la filosofía como empiria mística y especulativa y en demostrar que lo era. Con todo, el señor Edgar se ingenia para imprimirle a esa tesis un giro original, crítico. Si Feuerbach llega a la conclusión, en efecto, de que la filosofía debe descender del cielo de la especulación al valle de la miseria humana, el señor Edgar nos enseña, por el contrario, que la filosofía es superpráctica. Pero parece, antes bien, que la filosofía, precisamente porque no era más que la expresión abstracta, trascendente, de las condiciones existentes, debía forzosamente imaginarse, a causa de su trascendencia y abstracción y a causa de su *diferenciación imaginaria* con respecto al mundo, que había dejado muy por debajo de ella a las condiciones existentes y a los hombres reales; parece, por otra parte, que como la filosofía no se diferenciaba *realmente* del mundo, no podía emitir ningún *juicio real* acerca del mismo, ni hacer valer ninguna fuerza real de diferenciación respecto a éste, vale decir, no podía intervenir *prácticamente,* sino que a lo sumo se veía obligada a contentarse con una práctica in abstracto. Superpráctica era la filosofía únicamente en el sentido de que flotaba sobre la práctica. La crítica crítica, que engloba a la humanidad en una masa carente de espíritu, proporciona el testimonio más contundente acerca de la infinita pequeñez con que aparecen los hombres reales a los ojos de la especulación. En este aspecto, la vieja especulación coincide en un todo con la crítica. Léase, a modo de ejemplo, la siguiente tesis de la *Filosofía del derecho,* de Hegel:

«Desde el punto de vista de las necesidades, se denomina *hombre* a lo concreto de la idea; es aquí, pues, y *en rigor incluso sólo* aquí, donde se trata del hombre en este sentido».

Cuando la especulación habla del hombre en otros lugares, no trata de lo *concreto*, sino de lo *abstracto*, la *idea*, el *espíritu*, etc. El señor Faucher, a propósito de las condiciones inglesas existentes, y el señor Edgar, a propósito de las condiciones existentes de la lengua francesa, nos ofrecen ejemplos tangibles acerca de la manera en que la filosofía expresa las condiciones existentes.

> «De esta suerte, también Proudhon es práctico, puesto que, tras hallar que el concepto de la igualdad constituye la demostración de la propiedad, dirige sus enseñanzas contra la propiedad partiendo de ese concepto.»

Proudhon actúa aquí exactamente igual que los críticos alemanes, quienes, partiendo de la idea del hombre, tras hallar que ésta constituye la demostración de la existencia de Dios, dirigen sus enseñanzas precisamente contra la existencia de Dios.

> «Si las consecuencias del principio de la igualdad son más fuertes que ésta, ¿cómo contribuirá Proudhon a infundirle una fuerza repentina?»

Según el señor B[runo] Bauer todas las ideas religiosas se fundan en la autoconciencia. Es ésta, a su juicio, el principio creador de los Evangelios. ¿Por qué, entonces, las consecuencias del principio de la autoconciencia son más fuertes que esta misma? Porque, se responde en alemán, si bien la autoconciencia es el principio creador de las ideas religiosas, lo es como autoconciencia que ha salido de sí, contradictoria consigo misma, extrañada y enajenada. La autoconciencia que se ha vuelto hacia sí misma, que se comprende a sí misma, que concibe su propia esencia, es por ende el poder sobre las creaturas de su propio autoextrañamiento. Exactamente en el mismo caso se encuentra Proudhon, con la diferencia, naturalmente, de que él habla en francés y nosotros en alemán, de que él expresa de una manera francesa lo que nosotros expresamos a la alemana.

Proudhon se plantea la pregunta de por qué la igualdad, aunque como principio racional creador sirve de fundamento a la institución de la propiedad y como último argumento es la base de todas las demostraciones de la propiedad, aún no existe, y existe en cambio su negación, la propiedad privada. Demuestra «que en realidad la propiedad como institución y principio es *imposible*» (pág. 34), esto es, que *se contradice*

a sí misma y se aniquila en todos los puntos; que, para decirlo en alemán, es la existencia de la igualdad extrañada, contradictoria consigo misma, enajenada a sí misma. Las condiciones francesas reales, así como el conocimiento de esta enajenación, sugieren a Proudhon, correctamente, la abolición real de la misma.

En su negación de la propiedad privada, Proudhon siente a la vez la necesidad de justificar *históricamente* la existencia de la propiedad privada. Como todas las primeras exposiciones de este tipo, también su exposición es pragmática, esto es, Proudhon supone que las generaciones pasadas, consciente y reflexivamente, querían realizar en sus instituciones la igualdad, que a su juicio representa la esencia humana.

> «Siempre volvemos a tropezar con lo mismo... Proudhon escribe en interés de los proletarios.»

No escribe fundándose en el interés de la crítica autocomplacida, de un interés abstracto, autocreado, sino de un interés masivo, real, histórico, de un interés que conducirá más allá de la *crítica*, esto es, a la *crisis*. Proudhon no sólo escribe en interés de los proletarios; él mismo es proletario, *ouvrier*. Su obra es un manifiesto científico del proletariado francés y reviste, por consiguiente, una importancia histórica completamente diferente de la que pueda tener la chapucera obra literaria de cualquier crítico crítico.

> «Proudhon escribe en interés de aquellos que no tienen nada; tener y no tener son, a su juicio, categorías absolutas. El tener es para él lo supremo, porque, al mismo tiempo, según él, el no tener es el objeto sumo de la reflexión. Todo hombre debe tener, pero exactamente lo mismo que los demás, sostiene Proudhon. Piénsese, no obstante, en que de lo que tengo sólo me resulta interesante aquello que tengo en exclusividad, lo que tengo en demasía con respecto al otro. En la igualdad el tener y la igualdad misma se convierten para mí en algo indiferente.»

Según el señor Edgar, *tener* y *no tener* son para Proudhon *categorías* absolutas. En todas partes, la crítica crítica no distingue más que categorías. Así, según el señor Edgar, tener y no tener, salario, remuneración, miseria y necesidades, trabajar para las necesidades, no son otra cosa que categorías.

Si la sociedad sólo tuviera que liberarse de las *categorías* del tener y no tener, ¡qué fácil le resultaría a cualquier dialéctico, aunque fuera aun

más flojo que el señor Edgar, efectuar la «superación» y «eliminación» de estas categorías! El señor Edgar supone que también esto es una minucia tal, que ni siquiera considera que vale la pena, frente a Proudhon, brindar aunque más no sea una *explicación* acerca de las categorías del tener y no tener. Pero puesto que el no tener no es meramente una categoría, sino una desesperante realidad; puesto que hoy en día el hombre que no tiene nada no es nada; puesto que éste, así como de la existencia en general, está segregado aun más de una existencia humana; puesto que la condición de no tener es la condición de la separación plena entre el hombre y su objetividad, así también parece estar totalmente justificado que el no tener constituya para Proudhon el objeto sumo de la reflexión, y tanto más cuanto menos se había meditado, antes de él y de los escritores socialistas en general, acerca de este objeto. El no tener es el *espiritualismo* más desesperado, una plena irrealidad del hombre, una plena realidad de lo inhumano, un tener muy positivo, un tener hambre, frío, enfermedades, delitos, humillación, embrutecimiento, todo inhumanidad y antinaturalidad. Pero todo objeto que se convierte por primera vez, con plena conciencia de su importancia, en objeto de la reflexión, se constituye en *objeto sumo de la reflexión.*

El que Proudhon quiera abolir el no tener y el viejo modo de tener es idéntico, ni más ni menos, a que quiera abolir la relación prácticamente enajenada del hombre con su *esencia objetiva*, a que quiera suprimir la expresión *económico-política* de la autoenajenación humana. Pero como su crítica de la economía política aún está encuadrada en los supuestos de la economía política, la misma reapropiación del mundo objetivo se concibe aún bajo la forma económico-política de la *posesión.*

Proudhon, en efecto, no contrapone el no tener al tener, como lo obliga a hacer la crítica crítica, sino el viejo modo de tener, la *propiedad privada*, a la *posesión*. Declara que la posesión es una *«función social»*. Pero en una función lo «interesante» no es «excluir» al otro, sino ejercitar y realizar mis propias fuerzas esenciales.

Proudhon no ha logrado ampliar adecuadamente este pensamiento. La idea de la «posesión *igual*» es la expresión correspondiente a la economía política, y por ende aún enajenada, de que el *objeto* en cuanto *ser para el hombre*, en cuanto *ser objetivo del hombre*, es al propio tiempo la *existencia del hombre para el otro hombre*, su *relación humana con el otro hombre*, la *relación social del hombre con el hombre.* Proudhon suprime la enajenación de la economía política dentro de la enajenación de la economía política.

Traducción caracterizadora n.º 3

El Proudhon crítico también posee un *propietario crítico*, según cuya

> «*propia* confesión aquellos que tuvieron que trabajar para él perdieron lo que él se apropió».

El Proudhon masivo le habla al propietario masivo:

> «¡Has trabajado! ¿Acaso nunca debías hacer trabajar a otros para ti? ¿Cómo ellos, entonces, cuando trabajan para ti, han perdido lo que tú supiste adquirir, mientras que tú no trabajabas para ellos?»

El Proudhon crítico hace que Say entienda por «richesse naturelle»[17] los «*poseedores* naturales», aunque Say, para evitar todo equívoco, en el épitomé[18] a su *Traité d'économie politique* aclara expresamente que por richesse no entiende ni propiedad ni posesión, sino una «suma de valores». Naturalmente, así como el señor Edgar reforma al Proudhon crítico, éste hace otro tanto con Say cuando le llega el turno. Así, según él, del hecho de que es más fácil apropiarse de predios que del aire y del agua, Say «infiere» «sin pérdida de tiempo un derecho» a «tomar en propiedad un campo». Muy lejos de inferir de la mayor posibilidad de apropiarse del suelo un *derecho* de propiedad sobre el mismo, Say dice textualmente, por el contrario: «Les *droits* des propiétaires de terres... remontent à une *spoliation*».[19] (*Traité d'économie politique,* 3.ª edición, t. I, pág. 136, nota.) Por eso, según Say, es necesario el «concours de la législation»[20] y del «droit positif»[21] para fundar el *derecho* a la propiedad de la tierra. El Proudhon real no hace que Say, «sin pérdida de tiempo», *infiera* de la mayor facilidad que presenta la apropiación del suelo el derecho a la propiedad de la tierra; le reprocha que haga valer la posibilidad *en lugar* del derecho y que *confunda* la cuestión de la posibilidad con la cuestión del derecho:

17. «Riqueza natural.»
18. Epítome, compendio.
19. «Los *derechos* de los terratenientes se remontan a una *expoliación*.»
20. «Concurso de la legislación.»
21. «Derecho positivo.»

«Say prend la possibilité *pour* le droit. On ne demande pas pourquoi la terre a été plutôt appropriée que la mer et les airs; on veut savoir, en vertu de quel *droit* l'homme s'est approprié cette richesse.»[22]

El Proudhon crítico prosigue:

«A este respecto *sólo* corresponde observar que con la apropiación de un lote de terreno también son apropiados los demás elementos: aire, agua, fuego: Terra, aqua, aere et igne interdicti sumus».[23]

El Proudhon real, muy lejos de haber observado *«sólo»* eso, dice que incidentalmente (en passant) llama la «atención» acerca de la apropiación del aire y del agua. En el Proudhon crítico la fórmula romana de la proscripción se presenta de manera incomprensible. Se olvida éste de decirnos quiénes son esos *«nosotros»* sometidos a interdicción. El Proudhon real se dirige a los no propietarios:

«Proletarios... la propiedad nos *excomulga, terra , etc. interdicti sumus*».

El Proudhon crítico polemiza de la siguiente manera contra Charles Comte:

«Charles Comte sostiene que el hombre, para vivir, necesita aire, alimentación, vestimenta. Algunas de estas cosas, como el aire y el agua, serían inagotables y por lo tanto siguen siendo siempre propiedad común, mientras que otras estarían disponibles en masas más reducidas y se transformarían por ende en propiedad privada. Charles Comte, por consiguiente, funda su demostración en los conceptos de lo limitado y lo ilimitado; habría llegado tal vez a otro resultado si hubiera convertido en categorías principales los conceptos de lo prescindible y lo imprescindible».

¡Qué polémica pueril la del Proudhon crítico! Le propone a Charles Comte abandonar las categorías a partir de las cuales éste establece sus demostraciones y pasar de un salto a otras categorías, con el objetivo

22. «Say toma la posibilidad *por* el derecho. No preguntamos por qué el hombre se ha apropiado de la tierra antes que del mar o del aire; lo que queremos saber es en virtud de qué *derecho* el hombre se ha apropiado de esa riqueza.»
23. Nos están vedados la tierra, el agua, el aire y el fuego.

de que llegue no a sus propios resultados, sino *«talvez»* a los resultados del Proudhon crítico.

El Proudhon real no formula tales proposiciones a Charles Comte; no lo conforma con un «talvez», sino que lo derrota con sus propias categorías.

Charles Comte, dice Proudhon, parte de lo imprescindible que son el aire, los alimentos y en el caso de ciertos climas la vestimenta, no para vivir, sino para no dejar de vivir. Para conservarse, pues, el hombre (según Charles Comte) necesita apropiarse sin cesar de cosas de diversa índole. Estas cosas no existen todas en la misma proporción.

> «La luz de los cuerpos celestes, el aire y el agua existen en cantidad tan grande que el hombre no puede aumentarla o disminuirla de manera apreciable; de ahí que cualquiera pueda apropiarse de ellos en la medida que requieran sus necesidades, ***sin perjudicar en nada el disfrute de los demás.***»

Proudhon parte de las propias determinaciones de Comte. Comienza por demostrarle que la tierra es también un objeto de primera necesidad, cuyo usufructo debe estar permitido a todos en el marco de la reserva de Comte, o sea: *«sin perjudicar el disfrute del otro»*. ¿Por qué la tierra, entonces, se ha convertido en propiedad privada? Charles Comte responde: porque aquélla ***no es ilimitada.*** Su conclusión debía ser, al contrario: porque es ***limitada*** no se la puede apropiar. De la apropiación de aire y agua no resulta daño alguno para terceros, porque siempre queda una cantidad suficiente de aquéllos, porque son ilimitados. La arbitraria apropiación de la tierra, en cambio, perjudica el disfrute de los demás, precisamente porque la tierra es *limitada.* Su disfrute, por consiguiente, debe ser regulado con arreglo al interés *común.* La argumentación de Charles Comte se vuelve contra su tesis.

> «Charles Comte, deduce Proudhon» (esto es, el Proudhon crítico), «parte de la idea de que una nación puede ser propietaria de un territorio; sin embargo, si la propiedad trae aparejado el derecho a usar y abusar —jus utendi et abutendi re sua— [24] tampoco se puede atribuir a una nación el derecho a usar y abusar del territorio.»

24. Derecho a usar y abusar de lo suyo. (*Abutere* puede significar también consumir, gastar.)

El Proudhon real no habla del jus utendi et abutendi que el derecho de propiedad «*trae aparejado*». Es demasiado masivo para hablar del derecho de propiedad que el derecho de propiedad trae aparejado. El jus utendi et abutendi re sua no es otra cosa, precisamente, que el derecho de propiedad mismo. De ahí que Proudhon deniegue directamente a un pueblo el derecho de propiedad a su territorio. A quienes encuentran esto exagerado, les responde que del supuesto derecho de la propiedad nacional se han derivado en todas las épocas la soberanía, tributos, regalías, prestaciones serviles, etc.

Por eso, el Proudhon real argumenta de la siguiente manera contra Charles Comte: Comte quiere exponer cómo surge la propiedad, y comienza por presuponer a una nación como propietaria, con lo cual incurre en una petitio principii.[25] Hace que el estado venda predios, hace que un industrial adquiera esos bienes, es decir, supone las relaciones de *propiedad* que quiere demostrar.

El Proudhon crítico arroja por la borda el *sistema decimal* francés. Conserva el *franco*, pero en lugar del *céntimo* pone el «*Dreier*».[26]

> «Cuando transfiero un campo, agrega Proudhon» (el Proudhon crítico), «no sólo me privo de una cosecha, sino que despojo a mis hijos y a los hijos de mis hijos de un bien permanente. El suelo no sólo tiene un valor hoy; tiene también un valor potencial y un valor futuro.»

El Proudhon real nada dice de que el suelo no sólo tenga un valor hoy, sino también mañana; contrapone el valor pleno, actual, al valor potencial y futuro que depende de mi capacidad de valorizar el suelo. Dice así:

> «Destruid la tierra o, lo que para vosotros es lo mismo, vendedla: no sólo os habréis privado de una, dos o varias cosechas, sino aniquilado todos los productos que podríais haber extraído de ella, vosotros, vuestros hijos y los hijos de vuestros hijos».

Para Proudhon no se trata de poner de relieve la antítesis entre una cosecha y el bien permanente —también el dinero que obtengo por la venta de un campo puede llegar a ser, en cuanto capital, un «bien per-

25. Petición de principio.
26. Antigua moneda alemana de tres (en algunos lugares y épocas de dos, o de cinco) *pfennig* (céntimos).

manente»—, sino de la antítesis entre el valor actual y el valor que puede ganar el suelo gracias a un cultivo continuado.

> «El valor nuevo, dice Charles Comte, que añado a una cosa en virtud de mi trabajo, es mi propiedad. Proudhon» (el Proudhon crítico) «pretende refutarlo de la siguiente manera: *en tal caso, pues,* el hombre tendría que dejar de ser propietario no bien dejara de trabajar. La propiedad del producto nunca puede traer aparejada la propiedad de la materia que le sirve de base.»

El Proudhon real:

> «El trabajador bien puede apropiarse de los productos de su trabajo, pero no concibo que la propiedad de los productos incluya la de la materia. El pescador que en la misma orilla se las ingenia para atrapar más peces que los demás pescadores, ¿se transforma acaso, gracias a esa habilidad, en propietario del sector en que pesca? ¿Alguna vez se consideró que la habilidad de un cazador era un título de propiedad sobre los animales salvajes de su distrito? Análogamente ocurre con el agricultor. Para transformar la *posesión* en *propiedad* se requiere *otra condición más* aparte del trabajo; caso contrario, el hombre dejaría de ser propietario no bien dejara de ser trabajador».

Cessante causa cessat effectus.[27] Si el propietario *sólo* es propietario en cuanto trabajador, cesará de ser propietario no bien cese de ser trabajador.

> «Según la *ley*, por consiguiente, es la *prescripción* lo que crea la propiedad; el *trabajo* no es más que el signo notorio, el acto material por el que se *manifiesta* la ocupación.»
>
> «Por tanto, el sistema de apropiación por el trabajo», continúa Proudhon, «*contradice* la *ley*, y si los partidarios de este sistema simulan servirse del mismo para explicar las leyes, *se contradicen a sí mismos.*»

Si además, conforme a esta tesis, la roturación de la tierra, por ejemplo, «crea la propiedad plena de la misma», nos encontramos ante una petitio principii. Lo efectivo es que se ha creado una nueva capacidad productiva de la materia. Pero lo que habría que demostrar es que con ello se ha creado la propiedad de la materia misma. El hombre

27. Al cesar la causa cesa el efecto.

no ha creado a esta última. E incluso sólo crea cada capacidad productiva de la materia bajo el supuesto de la materia.

El Proudhon crítico convierte a *Gracchus Babeuf* en partidario de la *libertad*, mientras que en el Proudhon masivo es partidario de la *igualdad* (partisan de l'égalité).

Dice el *Proudhon crítico*, que debe tasar los honorarios a que es acreedor *Homero* por la *Ilíada*:

> «Los honorarios que otorgue a Homero y lo que éste *me aporte* deben ser magnitudes iguales. ¿Cómo hay que determinar el valor de su aporte?».

El Proudhon crítico está demasiado por encima de las minucias de la economía política como para saber que el *valor* de un objeto y lo que el mismo *aporta* a otro son cosas muy diferentes. El Proudhon real dice así:

> «Los honorarios del poeta han de ser iguales a su *producto*; ¿cuál es, pues, el valor de ese producto?».

El Proudhon real supone que la *Ilíada* tiene un *precio* (o valor de cambio, prix) infinito; el crítico, que tiene un *valor* infinito. El Proudhon real contrapone el valor de la *Ilíada, su valor* en el sentido de la *economía política* (valeur intrinsèque), a su valor de cambio (valeur échangeable); el Proudhon crítico contrapone a su «valor intrínseco», esto es, a su valor como poema, el «valor para el intercambio».

El Proudhon real:

> «Entre una recompensa material y el talento no existe una medida común. En *este* respecto la situación de todos los productores es igual. Por consiguiente, toda comparación entre ellos y todo distingo de fortunas es imposible». («Entre une récompense matérielle et le talent il n'existe pas de commune mesure; sous *ce* rapport la condition de tous les producteurs est égale; conséquemment toute comparaison entre eux et toute distinction de fortunes est impossible.»)

El Proudhon crítico:

> «*Relativamente*, la relación de los productores es igual. No se puede compensar materialmente... el talento. Toda comparación de los productores entre sí, toda *distinción exterior* es imposible».

En el Proudhon crítico

> «el hombre de ciencia tiene que *sentirse igual* en la sociedad, porque su talento y su sagacidad *sólo* son un producto de la sagacidad social».

El Proudhon real no habla en ninguna parte de los sentimientos del talento. Dice que el talento tendría que someterse al nivel social. Tampoco afirma que el hombre de talento sea *sólo* un producto de la sociedad; sostiene, antes bien, lo siguiente:

> «El hombre de talento ha contribuido a producir en sí mismo una herramienta útil... Hay en él un trabajador libre *y* un capital social acumulado».

El Proudhon crítico continúa:

> «Tiene, además, que agradecer a la sociedad porque ésta, para que pueda dedicarse a la ciencia, lo ha desligado de los demás trabajos».

El Proudhon real en ninguna parte busca refugio en la gratitud del hombre de talento. Dice:

> «El artista, el sabio, el poeta reciben su justa recompensa por el solo hecho de que la sociedad les permite dedicarse exclusivamente a la ciencia y el arte».

Por último, el Proudhon crítico lleva a cabo el milagro de que una sociedad de 150 trabajadores pueda mantener un *«mariscal»*, y seguramente también un *ejército*, por consiguiente: En el Proudhon real el mariscal es un *«herrador»* (maréchal).

Glosa crítica marginal n.º 4

> «Si él» (Proudhon) «mantiene el concepto del salario, si ve en la sociedad una institución que nos da trabajo y nos paga por ello, no puede aceptar que el tiempo sea la medida para el pago, y tanto menos por cuanto, poco antes y de acuerco con *Hugo Grocio*, había verificado que el tiempo es indiferente en lo que respecta a la *validez* de un objeto.»

Es éste el único punto en que la crítica crítica intenta resolver su problema y demostrar a Proudhon que opera equivocadamente, desde el punto de vista de la economía política, contra la economía política. La crítica *queda en ridículo* aquí de manera verdaderamente crítica.

Proudhon había expuesto, de acuerdo con Hugo Grocio, que la *prescripción* no era un título para transformar la *posesión en propiedad*, un «*principio jurídico*» en otro, así como el paso del tiempo no puede convertir la verdad de que los ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, en la verdad de que equivalen a tres rectos.

> «Nunca lograréis demostrar», exclama Proudhon, «que el paso del tiempo, que por sí solo no crea nada, ni cambia nada, ni modifica nada, pueda *transformar* al *usufructuario* en *propietario*.»

El señor Edgar arguye: como Proudhon dijo que el mero paso del tiempo no puede *transformar* un principio jurídico en otro y de por sí no puede cambiar nada, modificar nada, incurre en inconsecuencia cuando convierte el *tiempo de trabajo* en medida del *valor* —en el sentido de la economía política— del producto laboral. Si el señor Edgar logra formular esta observación crítico-crítica es sólo porque traduce «valeur» por «validez» y puede referirse así tanto a la validez de un principio jurídico como al valor comercial de un producto del trabajo. Lo logra al identificar la huera duración con el compacto tiempo de trabajo. Si Proudhon hubiera dicho que el tiempo no puede convertir un mosquito en un elefante, la crítica crítica podría argumentar, con el mismo derecho: por consiguiente, Proudhon no puede convertir el tiempo de trabajo en medida del salario.

El hecho de que el *tiempo de trabajo* que *cuesta* producir un objeto se incluya entre los *costos de producción* del objeto; el hecho de que los *costos de producción* de un objeto sean los que éste *cuesta* y a cambio de los cuales, por ende, prescindiendo de los influjos de la *competencia*, se lo puede *vender*, es un conocimiento del que puede apoderarse hasta la misma crítica crítica. Entre los economistas, en los costos de producción se incluye, además del tiempo de trabajo y el material de trabajo, la renta del terrateniente, así como los intereses y la ganancia del capitalista. Estos últimos desaparecen en Proudhon, porque en él desaparece la propiedad privada. Sólo restan, pues, el tiempo de trabajo y los desembolsos. Al convertir el tiempo de trabajo, la existencia inmediata de la actividad humana en cuanto actividad, en medida del salario y determinación de valor del producto, convierte el aspecto humano en lo decisivo,

allí donde en la vieja economía política el poder material del capital y de la propiedad de la tierra era lo que decidía; esto es, cuando Proudhon restaura al hombre en sus derechos, lo hace aún a la manera de la economía política, y por tanto de manera contradictoria. Cuán correctamente actúa Proudhon desde el punto de vista de la economía política es algo que puede verse en el hecho de que el fundador de la economía política moderna, *Adam Smith*, ya desde las primeras páginas de su obra *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* expone que *antes* de que se inventara la propiedad privada, o sea bajo el supuesto de la *inexistencia de la propiedad privada, el tiempo de trabajo* era la medida del *salario* y del *valor del producto del trabajo,* valor que aún era indistinguible de dicho salario.

Pero suponga la crítica crítica, incluso por un instante, que Proudhon no hubiera partido del supuesto del salario. ¿Cree ella que el *tiempo* que requiere la producción de un objeto no sería *jamás* un elemento esencial en la *«validez»* del objeto, cree que el tiempo perdería su *carácter de ser un costo*?

En lo que atañe a la producción material directa, la decisión de si debe producirse o no un objeto, esto es, la decisión acerca del *valor* del objeto, dependerá, en esencia, del tiempo de trabajo que insuma su producción. Puesto que depende del tiempo, en efecto, el que la sociedad tenga tiempo para desarrollarse humanamente.

E incluso en lo que toca a la producción *intelectual*: al estimar la extensión, disposición y plan de una obra intelectual, ¿acaso no debo tomar en consideración, si me conduzco racionalmente, el tiempo que se requiere para su producción? Caso contrario, cuando menos corro el riesgo de que mi objeto en la idea nunca se convierta en objeto en la realidad, esto es, de que el mismo sólo pueda tener el valor de un objeto imaginario, o sea *un valor imaginario*.

La crítica de la economía política desde el punto de vista de la economía política reconoce todas las determinaciones esenciales de la actividad humana, pero sólo en forma enajenada, extrañada, tal como aquí, por ejemplo, transforma la importancia del tiempo para el *trabajo humano* en su importancia para el *salario*, para el trabajo asalariado.

Prosigue el señor Edgar:

> «Ahora bien, para que el talento se vea forzado a aceptar esa medida, Proudhon *abusa* del concepto de *libre comercio* y afirma que la sociedad y sus miembros individuales tienen el derecho de rechazar los productos del talento».

Al talento, que en el terreno de la economía política formula, con los *furieristas* y *sansimonianos*, desmedidos *reclamos de honorarios* y aplica como medida al *valor de cambio* de sus productos la ilusión que él mismo se forja acerca de su valor ilimitado, Proudhon le responde exactamente como lo hace la economía política ante toda pretensión de un precio que quiere elevarse en exceso por encima del llamado precio natural, es decir, por encima de los costos de producción del objeto ofrecido a la venta: le responde... con el libre comercio. No sólo Proudhon no *abusa* de esta relación en el sentido de la economía política, sino que supone real, por el contrario, lo que en la economía política es nada más que nominal e ilusorio: la *libertad* de las partes contratantes.

Traducción caracterizadora n.º 4

El Proudhon crítico, por último, reforma la *sociedad francesa* al recrear tanto a los proletarios franceses como a la burguesía francesa.

A los proletarios franceses los desposee de la «*fuerza*» porque el Proudhon real les reprocha la falta de *virtud* (vertu). Convierte la *disposición* de aquéllos para el trabajo en una disposición problemática —«estáis *talvez* dispuestos a trabajar»— porque el Proudhon real reconoce incondicionalmente su disposición para el trabajo (*prompts* au travail vous êtes,[28] etc.). Transforma a los burgueses franceses en burgueses *insustanciales* allí donde el Proudhon real contrapone los burgueses innobles (bourgeois ignobles) a los nobles infamados (nobles flétris). Transforma al burgués de burgués juste-milieu[29] (bourgeois juste-milieu) en «nuestros *buenos* burgueses», gentileza que la burguesía francesa le agradecerá. De ahí que donde el Proudhon real hace «*crecer*» la «*malevolencia*» (la malveillance de nos bourgeois) del burgués francés, el Proudhon crítico haga crecer, consecuentemente, la «*despreocupación* de nuestros burgueses». El burgués del Proudhon real es tan poco despreocupado que se apostrofa a sí mismo: «N'ayons pas peur! N'ayons pas peur!»[30] Así habla alguien que, por medio de razonamientos, quiere apartar de sí el temor y la preocupación.

Con su creación del Proudhon crítico por medio de la traducción del

28. Estáis *prontos* para el trabajo.
29. Justo medio.
30. «¡No tengamos temor! ¡No tengamos temor!»

Proudhon real, la crítica crítica ha revelado a la masa qué es una traducción críticamente consumada. Ha sentado las normas de la «traducción, tal como debe ser». De ahí que impugne, con razón, las malas traducciones masivas:

> «El público alemán quiere adquirir la mercancía libresca a un precio irrisorio; por ende, el editor quiere una traducción barata; el traductor no quiere morirse de hambre con su trabajo e incluso no puede efectuarlo con la madura reflexión necesaria» (con todo el sosiego del conocimiento), «porque el editor, mediante la rápida entrega de las traducciones, tiene que aventajar a los competidores; es más, el traductor ha de temer la competencia, tiene que temer que otro se ofrezca para producir la mercancía a menor precio y con mayor rapidez, y por eso dicta y dicta su manuscrito a cualquier pobre escribiente —y justamente lo dicta a la mayor velocidad posible, para no pagar en balde el salario del copista, que cobra por hora— lleno de alegría si al día siguiente puede satisfacer adecuadamente el reclamo del impresor. Por lo demás, las traducciones con las que se nos inunda no son más que una expresión de la actual *impotencia* de la literatura alemana», etc. (Número VIII, pág. 54, *Allgemeine Literatur-Zeitung*.)

Glosa crítica marginal n.º 5

> «A la demostración de que la propiedad es imposible, demostración que Proudhon extrae de que la humanidad es carcomida especialmente por el sistema de los intereses y el sistema de las ganancias y por la desproporcionalidad entre el consumo y la producción, le falta su contraparte, a saber, la constancia de que la propiedad privada[31] es históricamente posible.»

A la crítica crítica la guía el certero instinto de no abordar los desenvolvimientos de Proudhon sobre el sistema de intereses y el de las ganancias, etc., esto es, los más importantes desenvolvimientos de Proudhon. Al llegar a este punto, en efecto, no se puede realizar ni siquiera en apariencia la crítica de Proudhon si se carece de los conocimientos más positivos acerca del movimiento de la propiedad privada. La crítica crítica procura resarcirse de su impotencia mediante la observación de que Proudhon no ha aportado la demostración de que la propiedad es

31. En la *Allgemeine Literatur-Zeitung:* de cómo la propiedad.

históricamente posible. ¿Por qué la crítica, que no proporciona nada más que palabras, exige que otros le aporten *todo*?

> «Proudhon demuestra la imposibilidad de la propiedad por el hecho de que el obrero no puede volver a adquirir su producto con el salario obtenido por su trabajo. Proudhon, al indagar la esencia del capital, no indica la razón suficiente de eso. El obrero no puede readquirir su producto porque éste es siempre un producto colectivo, pero él mismo no es nada más que un hombre al que se le paga individualmente.»

En contraste con la deducción prudoniana, el señor Edgar podría haber alegado, más suficientemente, que el obrero no *puede* volver a adquirir su producto porque de todos modos tiene que *volver a adquirirlo*. En la determinación de la compra está contenido ya que el obrero se comporte con su producto como con un objeto enajenado, que se le ha extraviado. La razón suficiente del señor Edgar no explica suficientemente, entre otras cosas, por qué el capitalista, que *no es otra cosa* que un hombre *individual* y además un hombre *pagado* por la ganancia y por los intereses, no sólo puede readquirir el producto del trabajo sino, por añadidura, más que ese producto. Para explicar esto, el señor Edgar tendría que explicar la relación entre capital y trabajo, esto es, indagar la esencia del capital.

El pasaje crítico aducido muestra de la manera más palmaria cómo la crítica crítica utiliza inmediatamente lo que acaba de aprender de un escritor para hacerlo valer, mediante un giro crítico y como conocimiento descubierto por ella misma, contra ese mismo escritor. Del propio Proudhon, en efecto, la crítica crítica ha extraído la razón que Proudhon no indica y el señor Edgar sí. Dice Proudhon:

> «Divide et impera... Separad unos de otros a los obreros y es muy posible que el jornal que se le paga a cada uno exceda del valor de cada producto individual; pero no es de esto de lo que se trata aquí... Aun cuando hayáis pagado todas las fuerzas individuales, no habréis pagado aún la fuerza colectiva».

Proudhon ha sido *el primero* en llamar la atención acerca de que el total de los salarios de los obreros individuales, incluso aunque se pagara plenamente cada trabajo individual, no paga la fuerza colectiva que se objetiva en el producto de aquéllos; que, por tanto, al obrero no se le paga en cuanto *parte* de la *fuerza de trabajo colectiva*, lo que el señor Edgar trata de disfrazar al decir que el obrero no es otra cosa que un hom-

bre individual a quien se le paga. La crítica crítica, pues, hace valer una idea *general* de Proudhon contra el desarrollo *concreto* que da Proudhon a la misma idea. Se apodera de manera crítica de esa idea y enuncia, en la frase siguiente, el misterio del *socialismo crítico*:

> «El obrero actual sólo *piensa* en sí mismo, vale decir, se hace pagar por su persona. Es él *mismo* el que no tiene en cuenta la fuerza inmensa e inconmensurable que surge de su cooperación con otras fuerzas».

Conforme a la crítica crítica, todo el mal reside únicamente en el *«pensamiento»* de los obreros. Ahora bien, precisamente los obreros ingleses y franceses han fundado asociaciones en las que no sólo sus necesidades directas como *obreros*, sino sus necesidades como *hombres* constituyen el objeto de su adoctrinamiento recíproco, en las que manifiestan además una conciencia muy profunda y muy amplia acerca de la fuerza «inmensa» e «inconmensurable» que brota de su cooperación. Pero estos obreros *masivos*, comunistas, que laboran en los talleres de Manchester y Lyon, por ejemplo, no creen que se pueda hacer desaparecer con razonamientos, por medio del *«pensamiento puro»*, a sus patronos de industria y a su propia degradación práctica. Experimentan muy dolorosamente la *diferencia* que existe entre el *ser* y el *pensar*, entre la *conciencia* y la *vida*. Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado y otras cosas por el estilo no son en modo alguno fantasmagorías ideales, sino productos muy objetivos y muy prácticos de su autoenajenación, a los que por ende también es necesario abolir de una manera práctica, objetiva, para que no sólo en el *pensamiento*, en la *conciencia*, sino en el *ser* masivo, en la vida, el hombre llegue a ser el hombre. La crítica crítica les enseña, por el contrario, que cesan de ser asalariados en la realidad cuando suprimen en el pensamiento la idea del trabajo asalariado, cuando en el pensamiento dejan de considerarse asalariados y, conforme a esta ilusión hiperbólica, ya no aceptan que se pague por sus personas. En su calidad de idealistas absolutos, de seres etéreos, luego de ello podrían vivir también del éter del pensamiento puro, como es natural. La crítica crítica les enseña que suprimen el capital real cuando arrasan en el *pensamiento* la categoría del capital, que se modifican *realmente* a sí mismos y se convierten en hombres reales cuando modifican en la conciencia su *«yo abstracto»* y rechazan por ser una operación acrítica toda modificación *real* de su existencia real, de las condiciones reales de su existencia, o sea, pues, de su *yo real*. El *«espíritu»* que en la realidad sólo divisa categorías, reduce, como es natural, toda actividad y

práctica humana al proceso intelectual dialéctico de la crítica crítica. Precisamente es eso lo que distingue *su* socialismo del socialismo y comunismo *masivos.*

Luego de sus grandes desenvolvimientos, naturalmente, el señor Edgar debe «denegar la conciencia» a la crítica ejercida por Proudhon.

> «*Pero* Proudhon *también* quiere *ser práctico.*» «Justamente cree haber llegado a conocer». «Y sin embargo», prorrumpe con aire triunfal el sosiego del conocimiento, «ahora nos vemos obligados a denegarle también el *sosiego del conocimiento.*» «Reproducimos algunos pasajes para demostrar cuán poco ha reflexionado acerca de su posición en la sociedad.»

Más adelante reproduciremos algunos otros pasajes, tomados de las obras de la crítica crítica (véanse el banco de pobres y la economía modelo), para demostrar cómo aquélla ni siquiera ha trabado conocimiento aún con las relaciones económicas más elementales, ni mucho menos reflexionado acerca de ellas, y por eso, con el tacto crítico que la distingue, se ha sentido llamada a someter a Proudhon a su dictamen.

Ahora bien, después que en la crítica crítica, como sosiego del conocimiento, han *«recaído» todas las «antítesis» masivas*; después que la crítica se ha apoderado, bajo la forma de categorías, de toda realidad y disuelto en la dialéctica especulativa toda actividad humana, hemos de ver cómo a partir de dicha dialéctica vuelve a engendrar al mundo. Se comprende que si los prodigios de la creación crítico-especulativa del mundo no han de ser «secularizados» de otra manera, sólo se le pueden comunicar a la masa profana bajo la forma de *misterios.* De ahí que la crítica crítica se presente en la encarnación Visnú-Szeliga como *vendedora de misterios.*

Capítulo V

LA «CRÍTICA CRÍTICA» COMO HOMBRE MISTERIOSO O LA «CRÍTICA CRÍTICA» COMO EL SEÑOR SZELIGA

En la encarnación *Szeliga-Visnú*, la «crítica crítica» nos brinda una apoteosis de los *Mystères de Paris*. Se califica a Eugène Sue de «crítico crítico». No bien Sue se entere de esto, podrá exclamar como el bourgeois gentilhomme en Molière:

> «Par ma foi, il y a plus de quarante ans que je dis de la prose, sans que j'en susse rien: et je vous suis le plus obligé du monde de m'avoir appris cela».[32]

El señor Szeliga antepone a su crítica un prólogo *estético*.

«El prólogo estético» explica así la significación general de la epopeya «crítica» y en particular de los *Mystères de Paris:*

> «La epopeya crea la idea de que el presente en sí no es nada, tampoco meramente» —¡*nada*, tampoco meramente!— «la eterna *divisoria* entre el *pasado* y el *futuro*, sino» —nada, tampoco meramente, sino— «sino la *fisura* que siempre *se cierra* de nuevo y que separa lo *inmortal* de lo *perecedero*... Es ésta la *significación general* de los *Misterios de París*».

El «prólogo estético» sostiene, asimismo, que «el *crítico*, si lo quisiera, también podría ser *poeta*».

La crítica entera del señor Szeliga da fe de esta afirmación. En todos sus momentos es *«ficción poética»*.

Es también un producto del «arte *libre*», tal como se define a

32. «A fe mía, hace más de cuarenta años que hablo en prosa sin saberlo; y le estoy agradecidísimo por haberme usted enseñado eso.»

éste en el «prólogo estético», vale decir, «inventa *algo totalmente nuevo, algo que aún no ha existido en absoluto*».

Es por último una *epopeya crítica*, inclusive, ya que es una «fisura que siempre se cierra de nuevo» y que «separa» lo «inmortal» —la crítica crítica del señor Szeliga— de lo «perecedero», de la novela del señor Eugène Sue.

1. *«El misterio de la vuelta al estado primitivo en la civilización» y «el misterio de la ilegalidad en el estado»*

Como es sabido, *Feuerbach* ha concebido las ideas cristianas de la encarnación, la trinidad, la inmortalidad, etc., como el misterio de la encarnación, el misterio de la trinidad, el misterio de la inmortalidad. El señor Szeliga concibe todas las actuales circunstancias mundiales como misterios. Pero si *Feuerbach* ha desvelado *misterios reales,* el señor *Szeliga* transforma reales *trivialidades* en *misterios.* Su arte no consiste en revelar lo oculto, sino en ocultar lo revelado.

De esta suerte, califica de *misterios* la vuelta al estado primitivo (la delincuencia) así como la ilegalidad y desigualdad en el estado. Como vemos, o bien la literatura socialista que ha desvelado esos misterios sigue siendo un misterio para el señor Szeliga, o bien éste querría transformar los resultados más conocidos alcanzados por la misma en el misterio privado de la «crítica crítica».

No hace falta, por consiguiente, que examinemos más en detalle la exposición del señor Szeliga acerca de esos misterios. Nos limitaremos a poner de relieve algunas de las partes más brillantes.

> «Ante la ley y el juez todos son *iguales*, el encumbrado y el humilde, el rico y el pobre. Esta tesis figura en primerísimo lugar en la profesión de fe *del estado.*»

¿Del estado? La profesión de fe de la mayor parte de los estados comienza, al contrario, por establecer que el encumbrado y el humilde, el rico y el pobre son *desiguales* ante la *ley*.

> «En su ingenua probidad, el entallador Morel expresa claramente el misterio» (a saber, el misterio del antagonismo entre el pobre y el rico); «dice: ¡Si los ricos lo supieran! ¡Si los ricos lo supieran! La desgracia es que no saben qué es la pobreza.»

Lo que no sabe el señor Szeliga es que Eugène Sue, por ser cortés con la burguesía francesa, incurre en un *anacronismo* cuando, en la forma modificada: «Ah! si le riche le savait!»[33] pone el estribillo de los burgueses contemporáneos de Luis XIV: «Ah! si le roi le savait!»,[34] en los labios del obrero Morel, contemporáneo de la Charte vérité.[35] En Inglaterra y Francia, por lo menos, esa *ingenua* relación entre ricos y pobres ha desaparecido. Los representantes científicos de la riqueza, los cultores de la economía política, han divulgado allí conocimientos muy detallados acerca de la miseria física y moral de los pobres. En compensación han demostrado que habría que conformarse con esa miseria, porque habría que conformarse con las condiciones actuales. Es más, en su solicitud han llegado a calcular las *proporciones* en que las defunciones tienen que diezmar a los pobres en beneficio de los ricos y en beneficio de ellos mismos.

Cuando Eugène Sue describe las tabernas, las guaridas y el lenguaje de los *delincuentes,* el señor Szeliga descubre el *«misterio»* de que al «autor» no le interesa la descripción de ese lenguaje y de esas guaridas, sino

> «dar a conocer los móviles que impulsan al mal, etc.» «En los lugares de mayor movimiento... es precisamente donde los delincuentes se sienten como en su *casa*».

¿Qué diría un naturalista si se le demostrara que las celdillas de las abejas no le interesan en cuanto celdillas de abejas, ni constituyen misterio alguno para quien no las haya estudiado, porque la abeja «precisamente» «sólo se siente de veras como en su casa» al aire libre y sobre las flores? En las guaridas de los delincuentes y en el lenguaje de los delincuentes se refleja el carácter del delincuente, son una parte de la existencia de éste, la descripción de ellos forma parte de la de éste, así como la descripción de la petite maison[36] forma parte de la descripción de la femme galante.[37]

Las guaridas de los delincuentes son un «misterio» no sólo para

33. «¡Ah, si el rico lo supiera!»
34. «¡Ah, si el rey lo supiera!»
35. Denominación irónica de la constitución francesa de 1830; en la proclamación de Luis Felipe (31 de julio de 1830), el nuevo rey aseguró que «a partir de ahora la constitución ⟨charte⟩ será una verdad ⟨verité⟩».
36. Casa de citas.
37. Dama condescendiente, cortesana.

los parisienses en general, sino incluso para la policía de París, a tal punto que en estos mismos momentos se abren calles despejadas y anchas en la Cité para que esas madrigueras sean accesibles a la policía.

Por último, el propio Eugène Sue declara que en las descripciones mencionadas más arriba cuenta «sur la curiosité craintive» [38] de los lectores. En todas sus novelas, el señor Eugène Sue ha contado con esa curiosidad temerosa de los lectores. Recuérdese solamente *Atar Gull, La Salamandra, Plick y Plock,* etc.

2. *El misterio de la construcción especulativa*

El misterio de la exposición crítica de los *Mystères de Paris* es el misterio de la *construcción especulativa, hegueliana.* El señor Szeliga, luego de calificar de «misteriosas» la «vuelta al estado primitivo dentro de la civilización» y la ilegalidad en el estado, vale decir, de disolverlas en la categoría *«el misterio»,* hace que se inicie «el misterio» de su propio *bosquejo biográfico especulativo.* Bastarán pocas palabras para caracterizar la construcción especulativa en *general.* El tratamiento de los *Mystères de Paris* por el señor Szeliga ofrecerá la aplicación en *particular.*

Si a partir de las manzanas, peras, fresas o almendras reales formo la idea general *«fruta»*, si avanzo por este camino y me *imagino* que mi idea abstracta «*la* fruta», obtenida a partir de las frutas reales, es una esencia existente fuera de mí, más aún, la *verdadera* esencia de la pera, de la manzana, etc., proclamo —para expresarme *especulativamente*— que «*la* fruta» es la *«substancia»* de la pera, de la manzana, de la almendra, etc. Sostengo, pues, que a la pera le es inesencial ser pera; a la manzana, inesencial ser manzana. Que lo esencial en estas cosas no es su existencia real, sensorialmente perceptible, sino la esencia que he abstraído de ellas y les he injertado artificiosamente, la esencia de mi idea, «*la* fruta». Califico entonces a la manzana, pera, almendra, etc., de meros modos de existencia, *modi*[39] de «*la* fruta». Mi entendimiento finito, apoyado en los sentidos, *distingue* por cierto una manzana de una pera y una pera de una almendra, pero mi razón especulativa declara que esa distinción sensible es inesencial e irrelevante. Ve en la manzana *lo mismo* que en la pera y en la pera lo mismo que en la almendra, a saber: «*la* fruta». Las frutas reales particulares únicamente valen como

38. «Con la curiosidad temerosa.»
39. Modos, modalidades.

frutas *aparentes,* cuya verdadera esencia es «*la* substancia», «*la* fruta».

De esta manera no se alcanza, por cierto, una *riqueza* especial en *determinaciones.* El mineralogista cuya ciencia íntegra se redujera a declarar que todos los minerales son en realidad *el* mineral, sería un mineralogista... en *su imaginación.* Ante cada mineral el mineralogista especulativo dice: «*el* mineral», y su ciencia se limita a repetir esta palabra tantas veces cuantos minerales reales existan.

De ahí que la especulación —que de las diversas frutas reales ha hecho *un* «fruto» de la abstracción, *la* «fruta»— deba intentar de alguna manera, para mantener la apariencia de un contenido real, retornar de *la* «fruta», de la *substancia,* a las *heterogéneas* frutas profanas reales, a la pera, la manzana, la almendra, etc. Pero lo que tiene de fácil engendrar, a partir de las frutas reales, la idea abstracta «*la* fruta», lo tiene de difícil generar, a partir de la idea abstracta «*la* fruta», las frutas reales. Es imposible, incluso, llegar de una abstracción a lo *contrario* de la abstracción, salvo que se *abandone* a ésta.

Por eso el filósofo especulativo abandona la abstracción de *la* «fruta», pero lo hace de manera *mística, especulativa,* esto es, aparentando *no* abandonarla. En rigor, por eso, sólo en apariencia supera la abstracción. Su razonamiento es aproximadamente el que sigue:

Si la manzana, la pera, la almendra, la fresa no son en verdad otra cosa que «*la* substancia», «*la* fruta», se plantea la pregunta de qué pasa que «*la* fruta» se me presenta ora como manzana, ora como pera, ora como almendra, de cuál es el origen de esta *apariencia* de *diversidad* que contradice tan palmariamente mi concepción especulativa acerca de la *unidad*, de «*la* substancia», de «*la* fruta».

Todo ello ocurre, responde el filósofo especulativo, porque «*la* fruta» no es una esencia inanimada, indiferenciada, estática, sino viva, diferenciada en sí misma, dinámica. La diversidad de las frutas profanas tiene importancia no sólo para *mi* entendimiento sensorial sino también para «*la* fruta» misma, para la razón especulativa. Las diversas frutas profanas son diversas manifestaciones vitales de la «fruta *única*», son cristalizaciones que «*la* fruta» misma configura. Por eso, a modo de ejemplo, «*la* fruta» se da en la manzana una existencia manzanesca, en la pera una existencia peril. Ya no habría que decir, pues, como se decía desde el punto de vista de la substancia: la pera es «*la* fruta», la manzana es «*la* fruta», la almendra es «*la* fruta», sino más bien: «*la* fruta» se pone como pera, «*la* fruta» se pone como manzana, «*la* fruta» se pone como almendra, y las diferencias que separan entre sí a manzana, pera, almendra, son precisamente las autodistinciones de «*la*

fruta» y hacen de las diversas frutas particulares, justamente, órganos diversos en el proceso vital de «*la* fruta». «*La* fruta», pues, ya no es la unidad indiferenciada, carente de contenido, sino la unidad como *universalidad*, como *«totalidad»* de las frutas, que configuran una *«secuencia orgánicamente articulada»*. En cada órgano de esta secuencia «*la* fruta» se da una existencia más desarrollada, más selecta, hasta que finalmente, en cuanto «compendio» de todas las frutas a la vez, llega a ser la *unidad* viva que contiene disueltas en sí misma a cada una de aquéllas y al mismo tiempo las genera de sí misma, tal como, por ejemplo, todos los órganos del cuerpo se disuelven constantemente en la sangre y constantemente se generan a partir de ésta.

Vemos, así, que si la religión cristiana sólo sabe de *una* encarnación divina, la filosofía especulativa dispone de tantas encarnaciones cuantas cosas existen, tal como posee aquí en cada fruta una encarnación de la fruta absoluta, de la substancia. El interés principal del filósofo especulativo estriba, pues, en generar la *existencia* de las frutas profanas reales y en decir de la manera más misteriosa que existen manzanas, peras, almendras y pasas. Pero las manzanas, peras, almendras y pasas que reencontramos en el mundo especulativo son únicamente manzanas *aparentes,* peras *aparentes,* almendras y pasas *aparentes,* pues todas ellas son fases vitales de «*la* fruta», de ese *ente intelectual* abstracto, y por tanto ellas mismas *entes intelectuales* abstractos. Por ende, lo que regocija en la especulación es volver a encontrar todas las frutas reales, pero como frutas que revisten una importancia mística superior, que han surgido del éter de tu cerebro y no del suelo material, que son encarnaciones de «*la* fruta», del *sujeto absoluto.* Por consiguiente, si a partir de la abstracción, del ente intelectual *sobrenatural* denominado «*la* fruta», retornas a las frutas *naturales* reales, habrás conferido en cambio un significado sobrenatural también a las frutas naturales y las habrás transformado en meras abstracciones. Ocurre que tu principal interés estriba en demostrar la *unidad* de «*la* fruta» en todas esas sus manifestaciones vitales, en la manzana, la pera, la almendra, o sea la *conexión mística* de esas frutas, y cómo en cada una de ellas «*la* fruta» se realiza *por etapas* y cómo, a título de ejemplo, prosigue *necesariamente* a partir de su existencia como uva pasa a su existencia como almendra. El valor de las frutas profanas, pues, *tampoco* consiste ya en sus propiedades *naturales, sino* en su propiedad *especulativa*, por medio de la cual asumen un puesto determinado en el proceso vital de «*la* fruta absoluta».

El hombre común no cree decir nada extraordinario cuando afirma que existen manzanas y peras. Pero el filósofo, cuando expresa esa exis-

tencia de manera especulativa, ha afirmado algo *extraordinario*. Ha llevado a cabo un *milagro*, ha generado, a partir del *ente intelectual* irreal «*la* fruta», los *entes naturales* reales la manzana, la pera, etc.; esto es, a partir de su *propia razón abstracta* —que él se representa como un sujeto absoluto existente al margen de sí mismo, en el presente caso como «*la* fruta»—, ha *creado* esas frutas, y en cada existencia enunciada por él ejecuta un acto de creación.

Se sobrentiende que el filósofo especulativo sólo puede llevar a efecto esta creación continua al injerir de manera artificiosa, como determinaciones *inventadas* por él, propiedades generalmente conocidas, preexistentes en la contemplación real, de la manzana, de la pera, etc.; al dar los *nombres* de las cosas reales a aquello que sólo puede crear la razón abstracta, esto es, a las fórmulas intelectuales abstractas; por último, al declarar que su *propia* actividad, por medio de la cual *pasa* de la idea de la manzana a la idea de la pera, es la *autoactividad* del sujeto absoluto, de «*la* fruta».

En lenguaje especulativo, esta operación se denomina comprender la *substancia* como *sujeto*, como *proceso intrínseco*, como *persona absoluta*, y esta comprensión constituye el rasgo esencial del método *hegeliano*.

Era necesario adelantar estas observaciones para que el señor Szeliga se volviera inteligible. Si hasta ahora el señor Szeliga había disuelto en la categoría del misterio relaciones reales, como por ejemplo el derecho y la civilización, convirtiendo así «*al* misterio» en la substancia, sólo ahora se eleva al nivel verdaderamente especulativo, al nivel de *Hegel*, y trasforma «*el* misterio» en un sujeto autónomo que se *encarna* en las situaciones y personas reales y cuyas manifestaciones vitales son condesas, marquesas, grisetas[40], porteros, notarios, charlatanes e intrigas amorosas, bailes, puertas de madera, etc. Luego de generar la categoría «*el* misterio» a partir del mundo real, el señor Szeliga genera el mundo real a partir de esa categoría.

Los misterios de la *construcción especulativa* se revelan con tanta *mayor evidencia* en la exposición del señor Szeliga, por cuanto éste aventaja indiscutiblemente a *Hegel* en *dos aspectos*. El primero es que Hegel, con sofística maestría, sabe presentar como proceso del propio ente intelectual imaginado, del sujeto absoluto, el proceso a través del cual el filósofo pasa de un objeto a otro por medio de la contemplación sensorial y de la idea. Pero además es muy frecuente que Hegel, en el marco de la exposición *especulativa*, ofrezca una exposición *real* que aprehende

40. *Grisette*: obrera joven y coqueta.

la *cosa* misma. Este desenvolvimiento real *dentro* del desenvolvimiento especulativo induce al lector en el error de considerar real el desarrollo especulativo y especulativo el desarrollo real.

En el caso del señor Szeliga ambos inconvenientes desaparecen. Su dialéctica carece de toda hipocresía y disimulo. Ejecuta su juego de manos con loable honradez y la rectitud más irreprochable. Pero de esta manera no expone *en ninguna parte* un solo *contenido real,* con lo cual, en él, la construcción especulativa se presenta ante los ojos desprovista de todo aditamento molesto, de todo encubrimiento anfibológico, en su desnuda belleza. En el caso del señor Szeliga se aprecia también de la manera más esplendorosa cómo por un lado la especulación, con aparente libertad, crea a partir de sí misma y *a priori* su objeto, pero por otra parte, y precisamente porque pretende eliminar a fuerza de sofismas la dependencia natural y racional con respecto al *objeto*, cómo cae en la *servidumbre* más irracional e innatural bajo el objeto, cuyas determinaciones más casuales e individuales se ve obligada a construir como absolutamente necesarias y generales.

3. *«El misterio de la sociedad culta»*

Después que Eugène Sue nos ha guiado por los estratos más bajos de la sociedad, por ejemplo, por las tabernas de los maleantes, nos traslada a la haute volée,[41] a un *baile* en el barrio de Saint-Germain.

El señor Szeliga construye de la siguiente manera esa *transición*:

> «Con un... cambio de frente, *el* misterio procura sustraer*se* a la observación; hasta el presente se contraponía, como lo absolutamente enigmático, lo que eludía toda contención y comprensión, lo negativo, a lo verdadero, a lo real, a lo positivo; ahora se introduce en esto último como su *contenido invisible*. Pero con ello se desvanece también la posibilidad[42] incondicional de ser conocido».

«El misterio», que hasta el presente se contraponía a lo «verdadero», lo «real», lo «positivo», o sea al derecho y a la cultura, «se introduce ahora en esto último», o sea en la región de la cultura. Que la haute volée sea la región exclusiva de la cultura es un mystère, si no *de*

41. Alta sociedad.
42. En la *Allgemeine Literatur-Zeitung*: imposibilidad.

París, cuando menos *para* París. No es que el señor Szeliga pase de los misterios del hampa a los misterios de la sociedad aristocrática, sino que «*el* misterio» se convierte en el «contenido invisible» de la sociedad culta, en su *verdadera esencia*. No se trata de *«un nuevo cambio de frente»* del señor Szeliga para poder hilvanar nuevas observaciones, sino de que «*el* misterio» adopta este «nuevo cambio de frente» para sustraer*se* a la observación.

El señor Szeliga, antes de empeñarse efectivamente en seguir a Eugène Sue hacia donde lo impulsa su corazón, o sea al baile aristocrático, echa mano todavía de los *hipócritas* cambios de frente de la especulación que construye *a priori*:

> «Es de *prever, naturalmente*, que "el misterio" *se* habrá de *elegir* un firme recinto para su ocultamiento, y *de hecho, parecería* que estuviéramos ante una *impenetrabilidad insuperable*... por lo que... *puede esperarse* que, *en general,... sin embargo*, sea *imprescindible aquí* un nuevo intento de penetrar en el meollo».

Suficiente. El señor Szeliga ha ido tan lejos que el

> «sujeto *metafísico, el* misterio, irrumpe ahora leve, desenvuelta, coquetamente».

Ahora bien, para transformar la sociedad aristocrática en un «misterio», el señor Szeliga formula algunas reflexiones sobre la *«cultura»*. No hace más que presuponer atributos de la sociedad aristocrática que a nadie se le ocurriría buscar en ella, para tropezar *a posteriori* con el «misterio» de que no los posee. Acto continuo hace pasar ese descubrimiento por el «misterio» de la sociedad culta. Así, por ejemplo, el señor Szeliga se pregunta si «la razón *universal*» —¿la lógica especulativa, talvez?— constituye el contenido de las *«amigables pláticas»* de esa sociedad, si «*sólo* el *ritmo* y la *medida* del amor» la «convierten en un todo armónico», si «lo que denominamos *cultura general* es la forma de lo *general*, de lo *eterno*, de lo *ideal*», esto es, si lo que denominamos cultura es una ilusión metafísica. Ante estas preguntas, el señor Szeliga puede profetizar a priori con toda facilidad:

> «*Por lo demás*, la respuesta resultará negativa... es algo que puede esperarse».

En la novela de Eugène Sue la transición del mundo inferior al mundo distinguido es una transición novelesca común y corriente. Los *disfraces de Rudolph*, príncipe de Geroldstein,[43] lo introducen en los estratos inferiores de la sociedad, así como su rango le permite acceder a los círculos superiores de la misma. De esta suerte, camino del baile aristocrático, Rudolph tampoco reflexiona, en modo alguno, acerca de los contrastes de las actuales condiciones mundiales; los que le resultan *excitantes* son sus *propios* disfraces que contrastan. A los más dóciles de sus compañeros de andanzas les revela lo extremadamente interesante que encuentra a su propia persona en las diversas situaciones:

> «Je trouve», dice, «assez de piquant dans ces contrastes: un jour peintre en éventails, m'établant dans un bouge de la rue aux Fèves; ce matin commis marchand offrant un verre de cassis à Madame Pipelet, et ce soir... un des privilégiés par la grâce de dieu, qui règnent sur ce monde».[44]

Introducida en el baile, canta la crítica crítica:

> Me abandonan casi el sentido y la razón,
> ¡heme aquí entre los potentados![45]

La crítica se deshace en *ditirambos* de este tenor:

> «Se goza aquí del fulgor del sol en plena noche, del verde primaveral y el esplendor veraniego trasladados al instante, como por arte de encantamiento, al medio de la estación invernal. Nuestro estado de ánimo, asimismo, nos predispone a creer en el milagro de la presencia divina en el pecho del hombre, ante todo porque la belleza y la gracia respaldan la convicción de que nos hallamos en la proximidad inmediata de ideales».(!!!)

¡Inexperto, crédulo, *crítico párroco de aldea*! ¡Sólo tu ingenuidad crítica puede hacer que te sientas instantáneamente trasladado desde un elegante salón parisiense de baile al supersticioso «estado de ánimo»

43. En el original de Sue: Gerolstein.

44. «Encuentro algo excitante en estos contrastes: un día, pintor de abanicos establecido en un cuartucho de la calle de Fèves; hoy de mañana, dependiente que le ofrece un vaso de licor de grosellas a la señora Pipelet, y esta noche... uno de esos privilegiados por la gracia de Dios que reinan sobre el mundo.»

45. Cita alterada del *Fausto* de Goethe, versos 2503-2504.

de creer en «el milagro de la presencia divina en el pecho del hombre» y que veas en leonas[46] de París «ideales inmediatos», ángeles vivos!

En su *untuosa* ingenuidad, el párroco crítico escucha oculto la conversación de las dos «más hermosas entre las hermosas», Clémence de Harville y la condesa Sarah MacGregor. Adivínese lo que querría *«escuchar»* de ellas:

> «de qué manera podemos ser capaces de recibir esa *bendición* que son los hijos amados, de ser *la entera plenitud* de la felicidad de un marido». «Escuchamos,... nos asombramos,... no damos crédito a nuestros oídos».

Experimentamos una secreta alegría malévola al ver cómo el atisbante pastor sufre un desengaño. Las damas no conversan ni de «la bendición» ni de «la plenitud», ni tampoco de la «razón universal»; se trata, más bien, de «comentar una infidelidad cometida contra el esposo de la señora de Harville».

Acerca de una de las damas, la condesa MacGregor, recibimos la siguiente y candorosa explicación:

> Fue «*tan emprendedora* que se convirtió en *madre de un niño* a *consecuencia* de un matrimonio secreto».

Desagradablemente impresionado por ese *espíritu de empresa* de la condesa, el señor Szeliga le pasa una severa reprimenda:

> «Encontramos que todos los esfuerzos de la condesa se orientan a la obtención de su provecho individual, egoísta».

Y es más, del logro de su objetivo, del casamiento con el príncipe de Geroldstein, nada bueno se promete el señor Szeliga:

> «de lo que *en absoluto* nos podemos prometer que ella se sirva de ese matrimonio para acrecentar la *felicidad de los súbditos* del príncipe de Geroldstein».

46. En el original alemán, «Löwinnen», traducción literal del francés «lionnes», que a su vez es un anglicismo tomado de «lion»: persona que está de moda en los círculos elegantes.

Con «seriedad llena de buenas intenciones», el puritano da término a su reprensión:

> «Sarah» (la *emprendedora* dama) «*no* es *talvez por lo demás* una excepción en estos brillantes círculos, *aun cuando* sí una *cúspide*».

¡No talvez por lo demás! ¡Aun cuando! ¿Y la «cúspide» de un círculo no sería acaso una excepción?

Respecto al carácter de otros dos ideales, la marquesa de Harville y la duquesa de Lucenay, nos enteramos:

> Ellas «"carecen del contentamiento del corazón". No han encontrado en el matrimonio el objeto del amor. Para ellas el amor en el matrimonio no ha dejado de ser un *misterio*, un misterio que el imperioso afán de sus corazones les impulsa a desvelar. *Ocurre así, pues,* que se abandonan al *amor misterioso*. Estas "víctimas" del "matrimonio sin amor" se "ven empujadas instintivamente a rebajar el amor mismo a algo exterior, a una llamada relación, y a mantener lo romántico, el *misterio*, para lo íntimo, lo vivificante, lo esencial del amor"».

Debe apreciarse tanto más el mérito de este desenvolvimiento dialéctico, cuanto más disfruta el mismo de una aplicabilidad universal.

Por ejemplo, aquel a quien no le esté permitido *beber* en su propia casa y sin embargo experimente en sí mismo la necesidad de la bebida, buscará el «objeto» del beber *«fuera»* de la casa y se abandonará «así, pues», al *trago misterioso*. Y aun más, se verá impulsado a considerar el misterio como un ingrediente esencial del beber, por más que no rebaje el trago a algo meramente «exterior», indiferente, como tampoco lo hacen aquellas damas con el amor. Según la explicación del propio señor Szeliga, ellas no rebajan el amor, sino el matrimonio sin amor a lo que realmente es: algo exterior, una llamada relación.

«¿Qué es», se nos dice a continuación, «el "*misterio*" del amor?»

Acabábamos de construir especulativamente que «el misterio» era la *«esencia»* de este tipo de amor. ¿Qué ha pasado que ahora tenemos que buscar el misterio del misterio, la esencia de la esencia?

> «No», declama el párroco, «no los senderos umbríos entre los matorrales, no la penumbra *natural* de una noche de luna, no la producida artificialmente por preciosas cortinas y visillos, no el sonido suave y ensordecedor de las arpas y armonios, no el poder de lo prohibido...»

¡Cortinas *y* visillos! ¡Un sonido suave *y* ensordecedor! ¡Y por añadidura los *armonios*! ¡Que el señor párroco se quite la *iglesia* de la cabeza! ¿Quién concurriría con un armonio a un redez-vous amoroso?

«Todo esto» (cortinas y visillos y armonios) «no es más que lo *misterioso.*»

¿Y lo *misterioso* no sería el «misterio» del amor misterioso? No, en modo alguno:

«El misterio en el amor es lo estimulante, embriagador, ensordecedor, el *poder* de la *sensualidad*».

Con el sonido «suave y *ensordecedor*», el párroco ya estaba en posesión de lo ensordecedor. Si en vez de cortinas y armonios hubiera llevado una sopa de tortuga y champán, tampoco le habría faltado lo «*estimulante* y *embriagador*».

«Por cierto que no queremos desconocer», predica el santo varón, «el poder de la sensualidad, pero ésta sólo ejerce tal enorme imperio sobre nosotros porque la proscribimos de nuestro interior, porque no la reconocemos como nuestra propia naturaleza, de esa nuestra propia naturaleza que también estaríamos en condiciones de domeñar cuando pugnara por imponerse a expensas de la razón, del verdadero amor, de la fuerza de voluntad.»

A la manera de la teología especulativa, el pastor nos aconseja que *reconozcamos* a la sensualidad como nuestra *propia* naturaleza para que estemos luego en condiciones de *domeñarla*, esto es, de retirar ese *reconocimiento*. Sólo quiere domeñarla, es cierto, cuando trate de imponerse a expensas de *la* razón —la fuerza de voluntad y el amor en *contraposición* a la sensualidad no son más que la fuerza de voluntad y el amor de *la* razón—. También el cristiano no especulativo reconoce la *sensualidad*, en tanto la misma no se imponga a expensas de la verdadera razón —o sea de la fe—, del verdadero amor —o sea del amor a Dios—, de la verdadera fuerza de voluntad —o sea de la voluntad en Cristo—.

El párroco nos revela su verdadero pensamiento, acto continuo, al proseguir:

«Por tanto, si el amor deja de ser lo esencial del matrimonio, de la moralidad en general, la *sensualidad* se convierte en el misterio del amor,

> de la moralidad, de la sociedad culta; sensualidad tanto en su acepción *exclusiva*, en cuanto es *vibración de los nervios*, *correntada ardiente* en las venas, como en el significado más amplio, en cuanto aquello que se erige en *apariencia* de poder espiritual, que se erige en afán de poder, en codicia, en ambición... La condesa MacGregor representa» la última acepción «de la sensualidad, la sensualidad como misterio de la sociedad culta».

El párroco da en la tecla. Para domeñar la *sensualidad* debe, ante todo, domeñar las *corrientes nerviosas* y la rápida *circulación de la sangre*. El señor Szeliga cree, en sentido «exclusivo», que la mayor temperatura corporal proviene del ardor de la sangre en las venas, ignora que los *animales de sangre caliente* se denominan de esta manera porque la temperatura de su sangre, al margen de pequeñas variaciones, se mantiene siempre en el mismo nivel. No bien los nervios dejan de vibrar y la sangre de arder en las venas, el *cuerpo pecador* —la sede de los apetitos sensuales— se convierte en *cadáver* y las almas pueden departir sin trabas acerca de la «razón universal», del «verdadero amor» y de la «moral pura». El pastor degrada la sensualidad a tal punto que suprime precisamente los elementos del amor sensual que exaltan a éste: la acelerada circulación sanguínea, que demuestra que el ser humano no ama con apática indolencia; las vibraciones nerviosas, que ligan con el cerebro el órgano que constituye el principal asiento de la sensualidad. Reduce el verdadero amor sensual a la *mecánica* secretio seminis[47] y masculla con un tristemente célebre teólogo alemán:

> «No por el amor sensual, no por concupiscencia carnal, sino porque el Señor ha dicho: Creced y multiplicaos».

Comparemos ahora la construcción especulativa con la novela de Eugène Sue. Aquí no se hace pasar la *sensualidad* por el misterio del amor; éste consiste en misterios, aventuras, impedimentos, angustias, peligros y, principalmente, el poder de lo prohibido.

> «Pourquoi», se nos dice, «beaucoup de femmes prennent-elles pourtant des hommes qui ne valent pas leurs maris? Parce que le *plus grand charme de l'amour* est l'attrait affriandant *du fruit défendu*... Avancez que, en retranchant de cet amour les craintes, les angoisses, les difficultés, les mystères, les dangers, il ne reste rien ou peu de chose, c'est-à-

47. Secreción seminal.

dire, l'amant... dans sa simplicité première... En un mot, ce serait toujours plus ou moins l'aventure de cet homme à qui l'on disait: "Pourquoi n'épousez-vous donc pas cette veuve, votre maîtresse?" — "Hélas, j'y ai bien pensé" —répondit-il— "mais alors je ne saurais plus où aller passer mes soirées".»[48]

Mientras que el señor Szeliga declara expresamente que el *poder de lo prohibido* no constituye el misterio del amor, Eugène Sue, también expresamente, lo considera «el mayor encanto del amor» y el motivo de las aventuras amorosas extra muros.

«La prohibition et la contrebande sont inséparables en amour comme en marchandise.»[49]

En oposición también a su exegeta especulativo, Eugène Sue afirma que:

«la propensión al encubrimiento y a la astucia, el gusto por los misterios y las intrigas, son una cualidad esencial, una inclinación natural y un instinto irresistible de la naturaleza femenina».

Lo único que molesta al señor Eugène Sue es la orientación de esa propensión y de ese gusto contra el *matrimonio*. Procura dar a los impulsos de la naturaleza femenina una aplicación más inocua, más útil.

Mientras que el señor Szeliga convierte a la condesa MacGregor en la representante de esa *sensualidad* que «se erige en apariencia de un poder espiritual», en Eugène Sue aquélla es una *persona positiva en estado puro*.[50] Su «codicia» y su «orgullo», muy lejos de ser formas de la sensualidad, son productos de una razón abstracta, completamente inde-

48. «¿Por qué, sin embargo, tantas mujeres eligen como amantes hombres que no valen lo que sus maridos? Porque el *mayor encanto del amor* es el apetitoso atractivo *del fruto prohibido*... Admitid que si restamos de ese amor los temores, las angustias, las dificultades, los misterios, los peligros, no quedará nada o quedará muy poca cosa, esto es, el amante... en su simplicidad primera... En pocas palabras, estaríamos siempre, poco más o menos, ante la aventura de ese hombre a quien decían: "¿Por qué no se casa usted con esa viuda, que es su amante?" — "Sí que lo he pensado", respondió, "pero entonces ya no sabría dónde pasar las veladas".»

49. «La prohibición y el contrabando son inseparables, tanto en el amor como en el comercio.»

50. Literalmente, «hombre del intelecto abstracto». Alusión al concepto hegeliano de «intelecto» o «entendimiento» (*Verstand*) abstracto, como facultad limitada, por oposición a la amplitud dialéctica de la «razón» (*Vernunft*).

pendiente de la sensualidad. Eugène Sue hace notar expresamente, por eso, que

> «las fogosas sugerencias del amor nunca hicieron latir su pecho de *hielo*, que *ninguna* sorpresa del *corazón* o de los *sentidos* podía perturbar los cálculos despiadados de esta mujer astuta, egoísta y ambiciosa».

El egoísmo del *entendimiento* abstracto, no afectado por disposiciones compasivas ni impregnado de sangre, constituye la característica esencial de esta mujer. De ahí que se describa su alma como «reseca e insensible», su espíritu como «hábil y perverso», su carácter como «solapado» y —lo que es muy típico de la persona positiva abstracta— como «absoluto», su capacidad de disimulo como «profunda». Dicho sea de paso, Eugène Sue explica el curso vital de la condesa tan absurdamente como lo hace con la mayor parte de sus personajes novelescos. Una vieja nodriza le mete en la cabeza que debe convertirse en una «testa coronada». Movida por esa ilusión, se pone a viajar para conseguir en dote una corona. A la postre, incurre en la inconsecuencia de tomar a un pequeño Serenissimus [51] alemán por una «testa coronada».

Tras sus expectoraciones contra la *sensualidad,* nuestro santo crítico tiene que demostrar aún por qué Eugène Sue nos introduce a la haute volée en un baile, un método de introducción que se encuentra en casi todos los novelistas franceses, mientras que en el caso de los *ingleses* lo más frecuente es que ese ingreso al gran mundo se produzca en una partida de caza o en un castillo rural.

> «Que Eugène Sue nos introduzca directamente al gran mundo en un baile es algo que no puede ser indiferente para esta concepción» (a saber, la del señor Szeliga) «ni ser allí» (en la construcción de Szeliga) «algo puramente fortuito».

Ahora se le han soltado las riendas al corcel, y éste, en pos de la necesidad, va trotando airoso por una serie de conclusiones que recuerdan al viejo Wolf:

> «La *danza* es la manifestación más universal de la *sensualidad como misterio.* El *contacto* directo, el envolverse de ambos sexos (?) que condi-

51. Tratamiento que se dio en Alemania primero al emperador, más tarde también a los príncipes electores y por último, desde el siglo XVIII, al titular de cualquier principado.

ciona a la pareja, son permitidos en la danza, porque pese a las apariencias y a la dulce sensación que realmente» —¿realmente, señor párroco?— «se hace sensible allí, no se los considera sin embargo como un contacto y un envolvimiento *sensuales*» (¿sino acaso como universalmente racionales?).

Y ahora una proposición final, que a lo sumo danza sobre un talón:

«*Pues* si *de hecho* se los considerara *tales, no podría comprenderse por qué* la sociedad sólo practica esa indulgencia en el caso de la danza, *mientras que, por el contrario,* sanciona con un anatema tan severo *aquello que, si se* quisiera presentar con igual libertad en otra parte atraería hacia sí, como el atentado más imperdonable contra las buenas costumbres y el pudor, la censura y la repulsa más implacables».

El señor párroco no habla ni del *cancán* ni de la *polca, sino* de *la* danza pura y simple, de la *categoría* de la danza, que no es danzada en ninguna parte, salvo en su cráneo crítico. Si una sola vez contemplara un baile en la Chaumière de París, su alma cristiano-germánica se escandalizaría ante esa audacia, esa franqueza, ese espíritu travieso y gracioso, esa música de sensualísimos movimientos. Su propia «dulce sensación que realmente se hace sensible», haría «sensible» para él el que «de hecho no se pudiera comprender por qué mientras que los bailarines mismos, por el contrario», dejan en el espectador la impresión exaltante de una sensualidad franca y humana, «aquello, cuando se manifiesta de la misma manera en otra parte», esto es, en Alemania, se considera «como atentado imperdonable», etc., etc. ¡¡No porque también, por lo menos para decirlo así, no sólo deban ser y les esté permitido ser ante sus propios ojos seres humanos francamente sensuales, sino porque también pueden serlo y tienen que estar obligados a serlo!!

El crítico, por amor a la *esencia* de la *danza,* hace que se nos introduzca al *baile.* Tropieza con una grave dificultad. En este baile se baila, por cierto, pero sólo en la imaginación. Eugène Sue, en efecto, no gasta una sola palabra en la descripción de la danza. No se mezcla entre el tropel de los bailarines. Sólo utiliza el baile como ocasión para reunir al selecto grupo aristocrático. En su desesperación, «la crítica» le da una mano al autor, *complementariamente,* y su propia «fantasía» describe con facilidad escenas de baile, etc. Si Eugène Sue, en su descripción de las guaridas de los delincuentes y del lenguaje de éstos, se ajustó al precepto crítico y no demostró ningún interés directo en la caracterización de esos

escondrijos y de ese lenguaje, es necesario, en cambio, que le interese infinitamente la danza que no describe *él mismo,* sino su crítico, «desbordante de fantasía».

Prosigamos.

> «*En realidad,* el misterio del tono y el tacto sociales —el secreto de esta extrema innaturalidad— es el anhelo de retornar a la naturaleza. Por eso, una personalidad como la de *Cecily* ejerce también un influjo tan electrizante en la sociedad culta, se ve coronado por éxitos tan insólitos. Para ella, que se crió como esclava entre esclavos, sin cultura, dependiendo únicamente de su naturaleza, esta naturaleza es la única fuente vital. Trasladada de improviso a una corte, sometida a la coerción y la moral, aprende rápidamente a mirar a través del misterio de las mismas... En esta esfera a la que puede dominar incondicionalmente —puesto que su poder, el poder de la naturaleza, es considerado como un enigmático sortilegio—, Cecily debe extraviarse de manera necesaria en la destemplanza, mientras que antaño, cuando aún era esclava, la misma naturaleza le enseñaba a prestar resistencia a toda exigencia indigna del poderoso dueño y a mantenerse fiel a su propio amor. *Cecily* es el ***misterio revelado de la sociedad culta.*** Los sentidos, relegados al olvido, rompen por fin los diques e irrumpen, tumultuosamente, en el mayor desenfreno», etcétera.

El lector del señor Szeliga que no conozca la novela de Sue, creerá inevitablemente que Cecily es la reina del baile descrito. En la novela está presa en un correccional alemán, mientras en París se baila.

Cecily, como esclava, se mantiene fiel al médico negro David porque lo ama «con pasión» y porque su propietario, el señor Willis, la corteja *«brutalmente».* Su transición a un modo de vivir disoluto se explica con toda facilidad. Trasladada al «mundo europeo», se «ruboriza» de «estar casada con un negro». Llegada a Alemania, *«de inmediato»* la corrompe un sujeto depravado y se impone la sangre india de Cecily, sangre que el hipócrita señor Sue, por amor a la douce morale[52] y al doux commerce,[53] se ve forzado a caracterizar como una «perversité naturelle».[54]

El misterio de Cecily es la *mestiza.* El misterio de su sensualidad es la *fogosidad tropical.* En sus hermosos poemas a Éléonore, Parny ha cele-

52. Dulce moral.
53. Dulce comercio.
54. «Perversidad natural.»

brado a la mestiza. En más de cien relatos de viajes puede leerse lo peligrosa que es para el marinero francés.

«Cecily était le type incarné de la sensualité brûlante, qui ne s'allume qu'au feu des tropiques... Tout le monde a entendu parler de ces filles de couleur, pour ainsi dire mortelles aux Européens, de ces vampyrs enchanteurs, qui, enivrant leurs victimes de séductions terribles.. ne lui laissent, selon l'énergique expression du pays, que ses larmes à boire, que son coeur à ronger.»[55]

Muy lejos de ejercer Cecily su influjo, de manera tan mágica, precisamente sobre hombres indolentes, de formación aristocrática...

«les femmes de l'espèce de Cecily exercent une action soudaine, une omnipotence magique sur les hommes de *sensualité brutale* tels que *Jacques Ferrand*».[56]

¿Y desde cuándo hombres como Jacques Ferrand representan la sociedad distinguida? Pero la crítica crítica estaba obligada a construir a *Cecily* como etapa en el proceso vital del misterio absoluto.

4. *«El misterio de la probidad y de la devoción»*

«*El* misterio en cuanto *el* de la sociedad culta, *justamente*, se introduce en *lo interior* a partir de la *antítesis*. *Ello no obstante*, el gran mundo tiene *a su vez* en exclusividad *sus* círculos, en los cuales custodia el sagrario. Es, *como quien dice*, la capilla para ese sancta-sanctórum. *Mas* para quienes están en el atrio, la capilla misma es *el* misterio. En su posición exclusiva, la cultura es *pues* para el pueblo lo mismo... que la tosquedad es para la persona culta.»

Justamente — ello no obstante, a su vez — como quien dice — mas — pues — tales son los ganchos mágicos que cierran el anillo formado por

55. «Cecily era el prototipo de la sensualidad ardiente, que sólo se enciende bajo el fuego del trópico... No hay quien no haya oído hablar de esas jóvenes de color, mortales por así decir para los europeos, de esos vampiros encantadores que embriagando a sus víctimas con sus seducciones terribles... no les dejan, según la enérgica expresión local, más que sus lágrimas para beber, su corazón para roer.»

56. «...las mujeres del tipo de Cecily ejercen un influjo súbito, una omnipotencia mágica sobre hombres de *sensualidad brutal* como *Jacques Ferrand*.»

la *cadena de desenvolvimientos especulativos*. El señor Szeliga ha hecho que *el* misterio, procedente de la esfera del delito, se introduzca en la haute volée. Hace falta ahora que construya el misterio consistente en que el mundo distinguido tenga sus círculos *exclusivos* y en que los misterios de estos círculos sean misterios para el pueblo. Para esta construcción se requiere, además de los ganchos mágicos ya mencionados, la transformación de un *círculo* en una *capilla* y del mundo no aristocrático en el *atrio* de esa capilla. Una vez más, es un misterio *para* París eso de que todas las esferas de la sociedad burguesa no constituyan más que un atrio para la capilla de la haute volée.

El señor Szeliga persigue dos objetivos. El primero consiste en que *el* misterio que se ha encarnado en el círculo exclusivo de la haute volée debe seguir definiéndose como *«bien común del mundo»*. El segundo: se debe construir al *notario Jacques Ferrand* como miembro vitalicio del misterio. Procede de la siguiente manera:

> «La cultura aún no puede ni quiere introducir en su círculo a todos los estamentos y a todas las divisas. Sólo el *cristianismo* y la *moral* se hallan en condiciones de fundar imperios universales en esta tierra».

Para el señor Szeliga la cultura, la civilización, es idéntica a cultura *aristocrática*. De ahí que no pueda advertir que *la industria y el comercio* fundan imperios universales completamente diferentes al cristianismo y la moral, la felicidad familiar y el bienestar de los ciudadanos. ¿Pero cómo llegamos al *notario Jacques Ferrand*? ¡De manera sencillísima!

El señor Szeliga transforma el *cristianismo* en una cualidad *individual*, en la *«devoción»*, y la *moral* en otra cualidad *individual*, la *«probidad»*. Resume estas dos cualidades en *un* individuo al que bautiza *Jacques Ferrand* porque Jacques Ferrand no posee las dos cualidades, sino que las simula. Jacques Ferrand es ahora el «misterio de la probidad y de la devoción». El «testamento» de Ferrand, por el contrario, es «el misterio de la devoción y la probidad *aparentes*», o sea, no de la devoción y la probidad mismas. Si la crítica crítica quería construir ese testamento como misterio, lo que debió hacer es declarar que la probidad y la devoción aparentes eran el misterio de ese testamento, y no, a la inversa, declarar que ese testamento era el misterio de la probidad aparente.

Mientras que los notarios de París vieron en Jacques Ferrand un vitriólico libelo dirigido contra ellos y lograron que la censura teatral eliminara de la puesta en escena de los *Mystères de Paris* al personaje, la crítica crítica, en el mismo instante en que *«polemiza contra el reino aéreo*

de los conceptos» no ve en un notario parisiense un notario parisiense, sino religión y moral, probidad y devoción. El proceso del notario *Lehon* tendría que haberla ilustrado debidamente. La posición que ocupa el *notario* en la novela de Eugène Sue coincide exactamente con su posición oficial.

> «Les notaires sont au temporel ce qu'au spirituel sont les curés; ils sont les *dépositaires de nos secrets.»*[57] (Montiel, *Hist[oire] des français des div[ers] états*, etc., t. IX, pág. 37.)

El notario es el confesor secular. Es *puritano* de profesión, y la «honradez», dice Shakespeare, «no es ningún puritano». El notario es el alcahuete para todo servicio, el conductor de todas las intrigas y maquinaciones burguesas.

Con el notario Ferrand, cuyo misterio íntegro se reduce a la hipocresía y a su condición de notario, parecería que no hemos avanzado un solo paso, pero préstese atención:

> «Ahora bien, si para el notario la hipocresía es cosa de la conciencia más plena y por el contrario es para madame Roland, *por así decirlo*, un instinto, entre aquél y ésta se encuentra *pues* la gran masa de los que no pueden descubrir el misterio y, sin embargo, sienten espontáneamente que su obligación sería descubrirlo. No es, pues, la superstición lo que impulsa a potentados y plebeyos a visitar la lúgubre morada del charlatán Bradamanti (el abate Polidori); no, es la búsqueda *del* misterio para quedar justificados ante el mundo».

«Potentados y plebeyos» no afluyen a la casa de Polidori para encontrar un misterio determinado, justificado ante todo el mundo; «potentados y plebeyos» buscan en la morada de aquél *el* misterio puro y simple, el misterio como sujeto absoluto, *para* justificarse ante el mundo, algo así como si para cortar leña se buscara no un hacha, sino *el* instrumento en abstracto.

Todos los misterios que posee Polidori se reducen a un preparado que hace abortar a las mujeres encintas y a un veneno para matar. En su manía especulativa, el señor Szeliga hace que el *«asesino»* recurra al veneno de Polidori «porque no quiere ser un asesino, sino que lo respeten, lo amen, lo honren», ¡como si en un asesinato lo que preocupara

57. «Los notarios son en el dominio temporal lo que en el dominio espiritual son los curas: los depositarios de nuestros secretos.»

fuera el respeto, el amor, la honra, y no salvar el *pellejo*! Pero el asesino *crítico* no se incomoda por su pellejo, sino por «*el* misterio». Puesto que no todas las personas asesinan ni quedan embarazadas de manera objetable por las ordenanzas policiales, ¿cómo habría de poner Polidori a *todo el mundo* en la deseada posesión del misterio? Muy probablemente el señor Szeliga confunde al charlatán Polidori con el erudito *Polidoro Virgilio*, que vivió en el siglo XVI y que no descubrió por cierto misterio alguno, pero procuró convertir la historia de los descubridores de misterios, de los *inventores*, en «bien común del mundo». (Véase *Polidori Virgilii Liber de rerum inventoribus*, Lugduni, MDCCVI.)

El misterio, el misterio absoluto, tal como se constituye por último en cuanto «bien común del mundo», consiste pues en el misterio de cómo abortar y de cómo envenenar. *El* misterio no podía convertirse más adecuadamente en «bien común del mundo» que convirtiéndose en misterios que no son misterio para nadie.

5. *«El misterio, una burla»*

> «*Ahora*, *el* misterio se ha convertido en bien común, en el misterio de todo el mundo y de cada uno. O bien es mi arte o mi instinto, o bien puedo comprármelo como mercancía adquirible.»

¿*Qué* misterio se ha convertido ahora en bien común del mundo? ¿El misterio de la ilegalidad en el estado o el misterio de la sociedad culta o el misterio de la adulteración de mercancías o el misterio de cómo fabricar agua de colonia o el misterio de la «crítica crítica»? ¡Ninguno de ellos, sino *el* misterio *in abstracto*, la categoría del misterio!

El señor Szeliga intenta presentar a los *criados* y al *portero Pipelet, acompañado por su mujer*, como encarnación del misterio absoluto. Quiere construir especulativamente a los *criados* y *al portero del* «misterio». ¿Pero cómo se las arregla ahora para precipitarse desde la *categoría pura* hasta el «*lacayo*» que «*espía a través de la puerta trancada*», desde el *misterio como sujeto absoluto*, que truena sobre la *techumbre* en el cielo encapotado de la abstracción, hasta la planta baja en la que se encuentra la portería?

Por de pronto, hace que la categoría del misterio recorra un proceso especulativo. Una vez que el misterio, gracias a los medios para abortar y para envenenar, se ha convertido en bien común del mundo, aquél

> «*ya no es pues, en lo más mínimo*, lo *oculto* e *inaccesible mismo,* sino *que se oculta*, o todavía mejor» —¡siempre mejor!— «yo lo oculto, *lo hago inaccesible*».

Con esta transformación del misterio absoluto, a partir de la *esencia* hasta el concepto; a partir del estadio *objetivo* en que es lo oculto mismo, hasta el estado *subjetivo* en que se oculta o, todavía mejor, en que *«yo lo»* oculto, no hemos avanzado un solo paso. La dificultad, por el contrario, parece acrecentarse, porque un misterio en la cabeza humana y en el pecho humano es más inaccesible y está más oculto que en el fondo del mar. De ahí que el señor Szeliga le dé una mano *directamente* a su progreso *especulativo* por medio de un progreso *empírico.*

> «*Las puertas trancadas* —¡atención, atención!— son aquello tras lo cual, *a partir de ahora*» —¡a partir de ahora!— «se urde, se fabrica y se perpetra el misterio.»

«A partir de ahora» el señor Szeliga transforma el *yo* especulativo del misterio en una realidad muy empírica, muy *de madera y sólida*: en una *puerta.*

> *«Pero con ello»* —esto es, con la puerta trancada y no con la transición desde la esencia trancada hasta el concepto— «está dada *también* la *posibilidad* de que yo atisbe, sonsaque, espíe al misterio.»

No es un «misterio» descubierto por el *señor Szeliga* el hecho de que se puede escuchar a escondidas tras una puerta cerrada. El proverbio masivo, incluso, atribuye oídos a las paredes. Por el contrario, es un misterio especulativo y totalmente crítico el que sólo «a partir de ahora», luego del descenso a los infiernos a través de las guaridas de los delincuentes, tras el ascenso a los cielos en la sociedad culta y luego de los prodigios de Polidoro, se pueda urdir misterios *detrás* de puertas trancadas y espiar esos misterios *ante* dichas puertas. Es un misterio crítico igualmente grande el que las puertas trancadas constituyan una *necesidad categórica* tanto para urdir, fabricar y perpetrar misterios —¡cuántos misterios no se urden, fabrican ni perpetran en lo intrincado de un monte!— como para espiarlos.

Luego de esa brillante proeza dialéctica, el señor Szeliga, como es natural, pasa del *acto de fisgar* a las *razones del acto de fisgar.* Manifiesta aquí el misterio de que la *alegría malévola* es la razón del acto de fis-

gar. De la alegría malévola pasa luego a la *razón de la alegría malévola.*

«Cada cual quiere ser mejor que el otro», dice el señor Szeliga, «porque no sólo mantiene en secreto los móviles de sus buenas acciones, sino que procura encubrir por entero, en las tinieblas más impenetrables, sus malas acciones.»

La frase debería decir, a la inversa: cada cual no sólo mantiene en secreto los móviles de sus buenas acciones, sino que procura encubrir por entero, en las tinieblas más impenetrables, sus malas acciones porque quiere ser mejor que el otro.

Habíamos pasado ya del *misterio que se oculta a sí mismo* al *yo* que lo oculta, del *yo* a la *puerta trancada,* de la *puerta trancada* al *acto de fisgar,* del *acto de fisgar* a la *razón* del *acto de fisgar,* a la alegría malévola, de la *alegría malévola* a la *razón de la alegría malévola,* al *querer ser mejor.* Pronto tendremos también la alegría de ver cómo el *lacayo* monta guardia ante la puerta trancada. El querer-ser-mejor general nos lleva directamente, en efecto, a que «todos tienen la propensión a descubrir los misterios de los demás», y a esto se agrega, con toda desenvoltura, la ingeniosa observación siguiente:

«La posición *más favorable,* en este respecto, la ocupan los *criados*».

Si el señor Szeliga hubiera leído las memorias basadas en los archivos policiales parisienses, las memorias de Vidocq, el *Livre noir* y obras similares, habría aprendido que la *policía* ocupa, en este respecto, una posición aun más favorable que la «más favorable» ocupada por los criados, que sólo utiliza a los criados para los servicios más burdos, que no monta guardia ante la puerta ni junto al *négligé* del amo sino que se desliza bajo la ropa de cama, junto a su cuerpo desnudo, en la figura de una *femme galante* o incluso de la esposa. En la novela de Sue, inclusive, el soplón policial Bras Rouge desempeña un papel principal en la peripecia.

Lo que «a partir de ahora» le molesta al señor Szeliga en los criados es que no sean suficientemente *«desinteresados».* Este *reparo crítico* le allana el camino que lleva al *portero Pipelet, acompañado de su mujer.*

«La posición del portero, en cambio, le confiere una relativa independencia, necesaria para repartir burlas a granel, libres y desinteresadas, aunque groseras e hirientes, sobre los misterios de la casa.»

Para empezar, la construcción especulativa acerca del portero queda muy malparada porque en muchísimas casas de París el criado y el portero son una y la misma persona para cierta parte de los inquilinos.

En lo que respecta a la fantasía crítica acerca de la posición relativamente independiente y desinteresada del portero, puede juzgarse sobre aquélla luego de considerar los hechos siguientes. El portero parisiense es el representante y espía del propietario de la casa. Las más de las veces no es éste quien paga el sueldo de aquél, sino los inquilinos. Debido a esta situación precaria, suele combinar el negocio del comisionista con su empleo oficial. Durante el Terror, el Imperio y la Restauración el portero fue un agente fundamental de la policía secreta. Así, por ejemplo, al general Foy lo vigilaba su portero, que le pasaba a un agente policial, destacado en las cercanías a tales efectos, la correspondencia dirigida al primero. (Véase Froment, *La police dévoilée.*) De ahí que «portier» y «épicier»[58] sean nombres injuriosos, y que el portero mismo quiera que se le llame «concierge».[59]

Eugène Sue está tan lejos de describir a madame Pipelet como «desinteresada» e inofensiva, que acto seguido, más bien, hace que engañe a Rudolph en el cambio de dinero, que le recomiende la tramposa prestamista sobre prendas que vive en su casa, que le describa a Rigolette como una amiguita que puede resultarle agradable, que hostigue al comandante porque éste paga mal y regatea con ella —en su furia lo denomina «commandant de deux liards»,[60] «ça t'apprendra à ne donner que douze francs par mois pour ton ménage»—,[61] porque él tiene la «petitesse»[62] de no perder de vista su leña. Ella misma comunica la razón de su comportamiento «independiente». El comandante no paga más que doce francos por mes.

En el señor Szeliga «Anastasia Pipelet, *en cierto modo*», tiene que «desencadenar la guerrila contra *el* misterio».

En Eugène Sue, Anastasia Pipelet representa a la *portière parisiense.* El novelista quiere «dramatizar la portière magistralmente dibujada por el señor Henri Monier». Pero el señor Szeliga tiene que transformar una de las cualidades de madame Pipelet, la «*médisance*»,[63] en un ente aparte y luego convertir a madame Pipelet en la representante de ese ente.

58. «Tendero.»
59. «Conserje.»
60. «Comandante de dos centavos.»
61. «Esto te enseñará a no pagar nada más que doce francos por tu casa.»
62. «Mezquindad.»
63. «Maledicencia.»

«El marido», prosigue el señor Szeliga, «el portero Alfred Pipelet, está al lado de ella, pero con menos fortuna.»

Para consolarlo por ser desafortunado, el señor Szeliga lo convierte también en una *alegoría.* Pipelet representa el lado *«objetivo»* del misterio, el *«misterio como burla».*

«El misterio ante el que sucumbe es una burla, una mala pasada que le juegan.»

Y es más, en su compasión infinita la dialéctica divina convierte a ese «hombre desafortunado, viejo, chocho», en un *«hombre vigoroso»* en *sentido metafísico*, puesto que representa un momento muy digno, muy afortunado y decisivo en el proceso vital del misterio absoluto. La victoria sobre Pipelet es

«la derrota más decisiva del misterio». «Un hombre prudente, animoso, no se dejará engañar por la *bufonada.*»

6. *Reidora (Rigolette)*

«Resta un paso por dar. El misterio es impulsado por *su propia consecuencia*, como hemos visto en el caso de Pipelet y por Cabrion, a rebajarse al nivel de mera bufonada. De lo que se trata, *únicamente*, es de que el individuo ya no se preste a desempeñar la estúpida comedia. *Reidora* dio este paso de la manera más despreocupada del mundo.»

Cualquiera puede desvelar en un lapso de dos minutos el misterio de esta bufonada especulativa e incluso aprender a aplicarlo. Brindaremos unas breves instrucciones al respecto.

Tarea: debes construir especulativamente para mí la manera en que el hombre se convierte en señor de los animales.

Solución especulativa: supongamos que estén dados media docena de animales, a modo de ejemplo el león, el tiburón, la víbora, el toro, el caballo y el perro faldero. De estos seis animales abstrae la categoría *el* «animal». Represéntate *el* «animal» como ente independiente. Considera el león, el tiburón, la víbora, etc., como disfraces, como encarnaciones *del* «animal». Así como has convertido tu fantasía, *el* «animal»

de tu abstracción, en un ente real, habrás de convertir ahora a los animales reales en entes de la abstracción, de tu fantasía. Adviertes que el «animal» —que en el *león* desgarra al hombre, en el *tiburón* se lo engulle, en la *víbora* lo envenena, en el *toro* lo bota de una cornada y en el *caballo* le da de coces—, en su existencia como *perro faldero* ya sólo le ladra y convierte la lucha contra el hombre en un mero *simulacro de combate*. *El* «animal» se ve impulsado por su *propia consecuencia*, como hemos visto en el caso del *perro faldero*, a rebajarse al papel del *mero bufón*. Si bien sólo un niño o un hombre aniñado huyen de un perro faldero, de lo que se trata, únicamente, es de que el individuo ya no se preste a desempeñar la estúpida comedia. El individuo X da este paso de la manera más despreocupada del mundo mientras que hace actuar su caña de bambú contra el perro faldero. Ves cómo *el* hombre, por medio del individuo X y del perrito faldero, se ha convertido en amo *del* «animal», por tanto de los animales, y cómo en el *animal como perro faldero* ha sojuzgado al *león como animal*.

De manera análoga, la «Reidora» del señor Szeliga, por mediación de Pipelet y de Cabrion, se impone sobre los misterios de la actual situación mundial. ¡Y todavía más! Ella misma es una realización de la categoría *el* «misterio».

> «Ella misma aún no es consciente de su alto valor moral, y por eso aún es un misterio para sí misma.»

Eugène Sue hace que Murph enuncie el misterio de la Rigolette *no* especulativa. Es ésta «une fort jolie *grisette*». Eugène Sue ha descrito en ella el carácter amable y humano de la grisette parisiense. Sólo que, una vez más a causa de su devoción por la burguesía y de su personalísimo sentimentalismo, tuvo que idealizar *moralmente* a la grisette. Tuvo que limar los rasgos destacados de su carácter, especialmente su despreocupación acerca de la forma del matrimonio, su relación ingenua con el étudiant o con el ouvrier. Precisamente en este respecto surge un contraste verdaderamente humano con la santurrona, mezquina, egoísta esposa del burgués, con todo el círculo de la burguesía, vale decir, con el círculo oficial.

7. *La situación mundial de los Misterios de París*

> «Este mundo de los misterios es *ahora* la situación mundial general, a la cual se ha traspuesto la acción individual de los *Misterios de París.*»

Antes de que el señor Szeliga, «a pesar de todo», pase a la «*reproducción filosófica* del acontecimiento épico», debe aún «resumir en un cuadro de conjunto los diversos bosquejos individuales trazados con anterioridad».

Cuando el señor Szeliga dice que quiere pasar a la «reproducción filosófica» del acontecimiento épico, su afirmación debe considerarse como una verdadera confesión, como una revelación de su misterio crítico. Hasta ahora lo que ha hecho es «reproducir filosóficamente» la situación mundial.

El señor Szeliga sigue adelante en su confesión:

> «De su exposición resulta que los diversos misterios considerados individualmente no tienen valor de por sí, cada uno separado de los demás, que ninguno de ellos es una gran novedad escandalosa, sino que su valor consiste en que constituyen una *serie orgánicamente articulada*, cuya *totalidad* es el *"misterio"*».

Ya predispuesto a sincerarse, el señor Szeliga da nuevos pasos. Confiesa que la *«serie especulativa»* no es la verdadera serie de los *Mystères de Paris.*

> «Por cierto, los misterios no se presentan en nuestra epopeya con arreglo a la sucesión de esta *serie que se conoce a sí misma*» (¿a precio de costo?). «*Pero tampoco* tenemos que ver con el *organismo libre* de la crítica, organismo que yace al aire libre, sino con una *misteriosa existencia vegetal.*»

Hacemos caso omiso del resumen del señor Szeliga y pasamos de inmediato al punto que constituye la «transición». Hemos experimentado, en el caso de Pipelet, el «autoescarnio del misterio».

> «En el autoescarnio, el misterio se censura a sí mismo. *Con ello* los misterios, que en última instancia se aniquilan a sí mismos, incitan a los caracteres fuertes a probarse a sí mismos.»

Rudolph, príncipe de Geroldstein, *el hombre de la «crítica pura»*, está destinado a esta prueba y a la *«revelación de los misterios»*.

Cuando nos ocupemos más tarde de Rudolph y de sus hazañas, luego de que hayamos perdido de vista por algún tiempo al señor Szeliga, es de prever —y hasta cierto punto el lector puede barruntarlo, e incluso conjeturarlo sin mayores pretensiones— que en lugar de la *«misteriosa existencia vegetal»* que asume el señor Szeliga en la crítica *Literatur-Zeitung*, lo convertiremos más bien en un «miembro *lógico*, que yace al aire libre», del *«organismo de la crítica crítica»*.

Capítulo VI

LA CRÍTICA CRÍTICA ABSOLUTA O LA CRÍTICA CRÍTICA COMO EL SEÑOR BRUNO

1. *Primera campaña de la crítica absoluta*

a) *El «espíritu» y la «masa»*

Hasta el presente, la crítica crítica parecía estar ocupada, en mayor o menor medida, en la elaboración crítica de diversos objetos *masivos*. Ahora nos encontramos con que se ocupa del objeto absolutamente crítico, *de sí misma*. Hasta el presente, extraía su gloria relativa de la humillación, reprobación y mudanza críticas de *determinados* objetos y personas masivos. Ahora extrae su gloria *absoluta* de la humillación, reprobación y mudanza de la masa en general. A la crítica relativa se le oponían límites relativos. A la crítica absoluta se le contrapone el límite absoluto, el límite de la masa, la masa como límite. La crítica relativa, en su antítesis con límites determinados, era ella misma, necesariamente, un individuo *limitado*. La crítica absoluta, en su antítesis con el límite *general*, con el límite en sentido absoluto, es necesariamente el individuo *absoluto*. Así como los diversos objetos y personas masivos se confunden en la papilla *impura* de *la «masa»*, la crítica todavía aparentemente objetiva y personal se transforma en la *«crítica pura»*. Hasta el presente, la crítica parecía ser, en mayor o menor medida, un *atributo* de los individuos críticos Reichardt, Edgar, Faucher, etc. Ahora la crítica es *sujeto*, y el señor Bruno su encarnación.

Hasta el presente, la *masividad* parecía ser, en mayor o menor medida, el atributo de los objetos y personas criticados; ahora objetos y personas han devenido *«masa»* y la *«masa»* se ha convertido en objeto y persona. En la relación entre la sabiduría crítica absoluta y la estupidez

masiva absoluta se han disuelto todas las relaciones críticas hasta aquí existentes. Esta *relación fundamental* aparece como el *sentido*, la *tendencia*, el *santo y seña* de las hazañas y combates críticos efectuados hasta nuestros días.

Conforme a su carácter absoluto, no bien entra en escena, la crítica «pura» pronuncia la *«frase programática»* distintiva, pero ello no obsta para que deba recorrer, en su condición de espíritu absoluto, un proceso dialéctico. Sólo al término de su movimiento celeste se realizará verdaderamente su concepto originario. (Véase Hegel, *Enzyklopädie.*)

> «Hace pocos meses apenas», proclama la crítica absoluta, «todavía la masa creía poseer fuerzas gigánteas y estar destinada a una dominación universal cuya proximidad creía poder contar ya con los dedos de las manos.»

El señor *Bruno Bauer*, en la *Buena causa de la libertad* (esto es, en su *«propia»* causa), en la *Cuestión judía*, etc., fue precisamente quien contaba con los dedos de las manos la proximidad de la inminente dominación universal, aunque confesaba que no podía indicar la fecha con exactitud. En el libro de los pecados cometidos por la masa anota la masa de sus propios pecados.

> «La masa creía hallarse en posesión de muchas verdades para las que no necesitaba esclarecimiento alguno.» «Pero una *verdad* sólo se *posee* por entero... cuando se la sigue cabalmente a través de *sus* demostraciones.»

Para el señor Bauer, como para Hegel, la verdad es un *autómata* que se demuestra a sí mismo. El hombre tiene que *seguirla*. Al igual que en el caso de Hegel, el resultado del desarrollo real no es otra cosa aquí que la *verdad demostrada*, vale decir, llevada a la *conciencia*. De ahí que la crítica absoluta pueda preguntar, como el más limitado de los teólogos:

> «¿*Para qué* serviría la *historia* si no fuera su misión *la de demostrar* precisamente esas verdades, las más sencillas de todas (como el movimiento de la Tierra alrededor del Sol?)».

Así como para los antiguos teleólogos las plantas existen para que las devoren los animales y éstos para que los hombres se los coman, la historia existe para servir al acto de consumo del comer teórico, al acto

de *demostrar*. El hombre existe para que la historia exista, y ésta existe para que exista la *demostración de las verdades*. Bajo esta forma *críticamente* trivializada se reitera la sapiente tesis especulativa de que el hombre, así como la historia, existe para que la verdad advenga a la *autoconciencia*.

La historia, pues, y al igual que ella *la verdad*, se convierte en una persona aparte, en sujeto metafísico cuyos meros portadores son los individuos humanos reales. La crítica absoluta, por consiguiente, recurre a frases hueras:

> «*La* historia no deja que se mofen de ella; *la* historia ha empleado en ello *sus* mayores esfuerzos; *la* historia se ha ocupado; ¿para qué existiría la historia?; *la* historia nos proporciona expresamente la demostración; *la* historia pone verdades sobre el tapete, etc.».

Si la historia, conforme a la aseveración de la crítica absoluta, sólo se ha ocupado hasta el presente de *unas pocas* —y elementalísimas— verdades que en resumidas cuentas se comprenden de por sí, esta indigencia a la que se reducen las experiencias humanas precedentes, no hace otra cosa, por de pronto, que demostrar la *propia* indigencia de la crítica. Desde un punto de vista acrítico la historia desemboca, por el contrario, en el resultado de que al fin de cuentas se comprenda de suyo la verdad más compleja, la quintaesencia de toda verdad, esto es, *los hombres*.

> «No obstante», prosigue demostrando la crítica absoluta, «verdades que a la masa le *parecen* ser claras como la luz del sol, a tal punto que de *antemano* se comprenden de por sí... y que ella tiene por superflua su demostración, no son dignas de que la historia las demuestre de manera expresa; no forman parte, en absoluto, del problema en cuya solución se afana la historia.»

En su santo celo contra la masa, la crítica absoluta le dedica la más delicada de las lisonjas. Si una verdad *es* clara como la luz del sol porque a la masa le *parezca* que es clara como la luz del sol, si la historia se *comporta* con las verdades según los *pareceres* de la masa, por tanto el juicio de ésta es absoluto, infalible, es la *ley* de la historia, y la historia se limita a demostrar lo que para la masa *no* es claro como la luz del sol y parece necesitado, por consiguiente, de demostración. La masa le fija a la historia, pues, su «problema» y le preceptúa su «ocupación».

La crítica absoluta habla de «verdades que *de antemano* se comprenden de por sí». En su ingenuidad crítica inventa un *«de antemano»* absoluto y una *«masa»* abstracta, inalterable. El «de antemano» de la masa del siglo XVI y el «de antemano» de la masa del XIX son, a los ojos de la crítica absoluta, tan poco diferentes como esas masas mismas. Precisamente lo característico de una verdad que se ha vuelto *genuina* y *evidente* y que se comprende de por sí, es que «de antemano se comprenda de por sí». La polémica de la crítica absoluta contra las verdades que de antemano se comprenden de por sí, es la polémica contra las verdades que, en general, «se comprenden de por sí».

Una verdad que se comprende de por sí ha perdido, tanto para la crítica absoluta como para la *dialéctica* divina, su sal, su sentido, su *valor*. Se ha vuelto insulsa, como las aguas muertas. La crítica absoluta, pues, demuestra por un lado todo lo que se comprende de suyo, y a más de ello muchas cosas que tienen la fortuna de ser absurdas, y que por lo tanto nunca pueden comprenderse de suyo. De otra parte, en ella se comprende de por sí todo lo que necesita un desarrollo. ¿Por qué? Porque en el caso de los *problemas reales* se comprende *de por sí* que éstos *no* se comprendan de por sí.

Como *la* verdad, al igual que la historia, es un sujeto etéreo, divorciado de la masa material, no se dirige a los hombres empíricos, sino a lo *«más íntimo del alma»*, no le echa en cara al hombre, para volverse *«verdaderamente experimentada»*, su *grosero cuerpo* —alojado acaso en las profundidades de un sótano inglés o las alturas de una buhardilla francesa—, sino que «recorre» «de extremo a extremo» los idealistas canales de sus intestinos. La crítica absoluta, es cierto, extiende a «la masa» el certificado de que hasta el presente ésta ha sido afectada a su manera, esto es, superficialmente, por las verdades que la historia ha tenido la deferencia de «poner sobre el tapete»; pero al propio tiempo vaticina que

> «la *relación* de la *masa* con el *progreso histórico* se *modificará por entero*».

El sentido encubierto de este vaticinio crítico no demorará en tornarse «claro como la luz del sol» para nosotros.

> «Todas las grandes acciones de la historia precedente», se nos explica, «estaban por ello malogradas *de antemano* y no podían verse coronadas por un éxito profundo, ya que la masa se había *interesado* y *entusiasmado* por ellas, o debían tener un fin deplorable porque la idea de la que se trataba en ellas era de la índole de esas que tienen que darse

por satisfechas con una concepción superficial y, por ende, contar también con el aplauso de la masa.»

Parecería que una concepción que basta para una idea, o sea que corresponde a ésta, cesa de ser superficial. El señor Bruno sólo en *apariencia* produce una relación entre la *idea* y su *concepción,* así como sólo *en apariencia* establece una *relación* entre la *acción histórica* malograda y la *masa.* Por consiguiente, si la crítica absoluta condena algo como «superficial», a lo que condena es a la historia precedente pura y simple, cuyas ideas y acciones eran ideas y acciones de «masas». Reprueba la historia *masiva,* en cuyo lugar (véase el señor Jules Faucher sobre los asuntos ingleses de actualidad) colocará la historia *crítica.* Con arreglo a la historia precedente *acrítica,* esto es, no concebida en el sentido de la crítica absoluta, es necesario distinguir además exactamente en qué medida la *masa* se *«interesaba»* por determinados objetivos y en qué medida se *«entusiasmaba»* por ellos. La *«idea»* siempre ha quedado en ridículo al estar diferenciada del *«interés».* Es fácil comprender, por otra parte, que todo *«interés»* masivo que se impone históricamente, al hacer su aparición por vez primera en la escena mundial, va mucho más allá, en la *«idea»* o la *«representación»,* de sus propios límites reales y se confunde con el interés *humano* puro y simple. Esta *ilusión* constituye lo que *Fourier* denomina el *tono* de cada época histórica. En la revolución de 1789, el *interés* de la burguesía, muy lejos de *«malograrse»,* lo *«ganó»* todo y obtuvo *«el éxito más profundo»,* por mucho que se disipara el *«pathos»* y por más que se agostaran las flores de *«entusiasmo»* con que ese interés enguirnaldó su cuna. Dicho interés fue tan poderoso que se sobrepuso victoriosamente a la pluma de un Marat, a la guillotina de los terroristas y a la espada de Napoleón, así como al crucifijo y la sangre azul de los Borbones. La revolución sólo se «malogró» para *la* masa, que en la «idea» *política* no poseía la idea de su *«interés»* real, masa cuyo verdadero principio vital no coincidía, por ende, con el principio vital de la revolución y cuyas condiciones reales de emancipación diferían esencialmente de las condiciones dentro de las cuales la burguesía podía emanciparse a sí misma y emancipar a la sociedad. Por consiguiente, si se malogra la revolución —que puede representar todas las grandes «acciones» históricas— se malogra porque la masa dentro de cuyas condiciones de vida aquélla, en lo esencial, se detuvo, era una masa *exclusiva,* no abarcaba la totalidad, era *limitada.* No porque la masa se *«entusiasmara»* e *«interesara»* por la revolución, sino porque la parte más numerosa de aquélla, la que difería de la burguesía, no poseía

en el principio de la revolución su interés *real*, su *peculiar* principio revolucionario, sino *sólo* una *«idea»*, esto es, sólo un objeto de *entusiasmo* momentáneo y de *exaltación* meramente aparente.

Con la profundidad de la acción histórica aumentará, por ende, el volumen de la masa que ejecuta dicha acción. En la historia crítica, según la cual de lo que se trata en las acciones históricas no es de las masas actuantes, de su obrar empírico ni del *interés* empírico de ese obrar, sino que *«en ellas»* sólo *«se trata»*, por el contrario, *«de una idea»*, es forzoso que las cosas ocurran de muy otra manera, por cierto.

> *«En la masa»*, nos ilustra la crítica, *«y no en otra parte*, como pretenden sus anteriores corifeos liberales, *se debe buscar el verdadero enemigo del espíritu.»*

Los enemigos del progreso *fuera* de la masa no son sino los *productos* dotados de vida propia, autonomizados, del *autoenvilecimiento*, de la *autorrecusación*, de la *autoenajenación* de la *masa*. La masa, por consiguiente, se alza contra sus *propias* carencias cuando se alza contra los *productos*, autónomamente existentes, de su *autoenvilecimiento*, tal como el hombre que se vuelve contra la existencia de Dios se vuelve contra su *propia religiosidad*. Pero como esas autoenajenaciones *prácticas* de la masa existen en el mundo real de una manera exterior, la masa debe combatirlas a la vez de una manera *exterior*. En modo alguno debe considerar esos productos de su autoenajenación como fantasmagorías meramente *ideales*, como meros *extrañamientos de la autoconciencia*, ni querer aniquilar la enajenación *material* por medio de una acción puramente *interior y espiritualista*. Ya el periódico publicado por Loustalot en 1789 ostentaba la divisa:

Les grands ne nous paraissent grands
Que parce que nous sommes à genoux.
Levons nous![64]

Pero para levantarse, no basta con levantarse en el *pensamiento* y dejar pendiente sobre la cabeza *real*, *sensible*, el yugo *real*, *sensible*, al que no se puede apartar por medio de lucubraciones, a fuerza de ideas. No obstante, la *crítica absoluta* ha aprendido de la *fenomenología* hegueliana,

64. «Los grandes sólo nos parecen grandes porque estamos de rodillas. ¡Levantémonos!» Divisa del semanario *Révolutions de Paris*, dirigido desde su aparición en julio de 1789 hasta setiembre de 1790 por Élysée Loustalot.

cuando menos, *el* arte de transformar cadenas reales, objetivas, existentes *fuera de mí*, en cadenas *meramente ideales*, puramente *subjetivas*, sólo existentes *en mí*, y por ende todas las luchas *externas*, sensibles, en puras luchas de ideas.

Esta transformación crítica es el fundamento de la *armonía preestablecida* entre la *crítica crítica* y la *censura*. Desde el punto de vista crítico la lucha del escritor contra el censor no es una lucha «del hombre contra el hombre». El censor, antes bien, no es otra cosa que *mi propio tacto*, personificado en la próvida policía, mi propio tacto que está en lucha contra mi falta de tacto y mi carencia de crítica. La lucha del escritor con el censor es sólo aparente; sólo para la mala sensoriedad es algo diferente de la lucha *interna* del escritor *consigo mismo*. Y el censor, *en la medida* en que es un *esbirro policíaco realmente distinto de mí en lo individual*, que maltrata mi producto intelectual según una pauta exterior y ajena a la cosa, no es más que una imaginación *masiva*, una *fantasmagoría acrítica*. Si la censura proscribe las *Tesis para la reforma de la filosofía*, de Feuerbach, la culpa no debe echársele a la barbarie oficial de la censura, sino a la incultura de las tesis feuerbachianas. La crítica libre de todo enturbiamiento de la masa y la materia, la crítica *«pura»*, posee también en el censor una figura pura, «etérea», disociada de toda masiva realidad.

La crítica absoluta ha declarado que la *«masa»* es el *verdadero enemigo* del *espíritu*. Lo expone con más detalle:

> «El espíritu sabe ahora dónde tiene que *buscar su* único *antagonista*: en los autoengaños y en la insustancialidad de la masa».

La crítica absoluta parte del *dogma* de la prerrogativa absoluta *del «espíritu»*. Parte, asimismo, del *dogma* de la existencia *extramundanal* del espíritu, esto es, de una existencia del espíritu alojada al margen de la masa de la humanidad. Por último, transforma por un lado «*al* espíritu», «*al* progreso», y por otra parte a «*la* masa», en entes *fijos*, en conceptos, y luego los relaciona entre sí en cuanto tales extremos fijos dados. A la crítica absoluta no se le ocurre investigar *el «espíritu»* mismo, investigar si no será acaso la propia naturaleza espiritualista del espíritu, sus fútiles pretensiones, lo que sirve de fundamento a «la frase huera», «al autoengaño» y «la insustancialidad». El espíritu es *absoluto*, antes bien, pero al mismo tiempo, y por desgracia, constantemente se trastrueca en *carencia de espíritu*: siempre hace sus cuentas sin contar con la huéspeda. Es forzoso que tenga, por tanto, un *antagonista* que intrigue contra él. Y la masa es ese *antagonista*.

Otro tanto ocurre con el *«progreso»*. Pese a las pretensiones *«del progreso»*, se aprecian constantes *regresiones* y *movimientos en círculo*. La crítica absoluta, muy lejos de vislumbrar que la categoría *«del progreso»* es totalmente carente de contenido y abstracta, hace tal alarde de ingenio, por el contrario, que reconoce *«al progreso»* como absoluto para poder suponer, como explicación de la regresión, un *«antagonista personal»* del progreso, *la masa*. Como *«la masa»* no es otra cosa que la *«antítesis del espíritu»*, *del* progreso de *la* «crítica», sólo puede estar determinada por esa antítesis imaginaria, y prescindiendo de esta antítesis la crítica sólo sabe decir, acerca del *sentido* y la existencia de la masa, la siguiente frase, *carente de sentido* por ser completamente indeterminada:

> «La masa, en *ese sentido* en que la "palabra" *también* comprende el *llamado* mundo oculto».

Un «también» y un «llamado» bastan para una definición crítica. La masa difiere de las masas *reales*, pues, y existe como *la «masa»* sólo para *la «crítica»*.

Todos los escritores comunistas y socialistas han partido de la observación de que, por una parte, incluso los hechos más brillantes y favorables parecen quedar sin resultados brillantes y desembocar en trivialidades, y por la otra, de que *todos los progresos del espíritu* han sido, hasta el presente, *progresos contra la masa de la humanidad*, a la que se ha empujado a una situación cada vez más *deshumanizada*. De ahí que declararan (véase *Fourier*) que «el *progreso*» era una *frase* insuficiente, abstracta, y supusieran (véase, entre otros, *Owen*) una tara fundamental del mundo civilizado; por eso sometían a una *crítica* decidida los fundamentos *reales* de la sociedad actual. A esta crítica comunista correspondió enseguida, en la práctica, el movimiento de la *gran masa*, en oposición a la cual se había verificado el desarrollo histórico precedente. Es menester haber conocido la aplicación al estudio, el afán de saber, la energía moral, la infatigable propensión al desarrollo del obrero francés y del inglés, para poder hacerse una idea de la nobleza *humana* de este movimiento.

¡Qué infinitamente *ingeniosa* [65] es la «crítica absoluta», que a la vista de estos hechos intelectuales y prácticos sólo concibe, unilateralmente, *un* lado de la relación, el constante fracaso del espíritu, y que contrariada por ello busca por añadidura un *antagonista del* «espíritu» y lo encuentra en *la* «masa»! Al fin de cuentas, todo ese gran *descubrimiento*

65. Juego de palabras: «geistreich» significa literalmente «rica en espíritu».

crítico desemboca en una *tautología.* En su opinión, *el* espíritu tropezaba hasta ahora con una barrera, con un obstáculo, o sea tenía un antagonista, *porque* tenía un antagonista. ¿Pero quién es el antagonista del *espíritu? La carencia de espíritu.* La masa, en efecto, sólo está determinada como «antítesis» del espíritu, como *carencia de espíritu* y como las determinaciones subsiguientes de esta carencia, la «indolencia», la «superficialidad», la «autosatisfacción». ¡Qué sustancial superioridad sobre los escritores comunistas, el no investigar en sus mismos orígenes la carencia de espíritu, la indolencia, la superficialidad y la autosatisfacción, sino eliminarlas *moralmente* a fuerza de sermones y haberlas *descubierto* como antítesis del espíritu, del progreso! Si se toma a estos atributos por atributos de *la* masa, en cuanto *sujeto* aún distinguible de ellos, esta distinción no es otra cosa que una *seudo*distinción «crítica». Sólo en *apariencia* posee la crítica absoluta, aparte los atributos abstractos de la carencia de espíritu, la indolencia, etc., un sujeto concreto *determinado,* puesto que en la concepción crítica *«la masa»* no es ninguna otra cosa que esos atributos abstractos, otra *palabra* que se aplica a los mismos, una *personificación fantástica* de los mismos.

Con todo, la relación entre «espíritu y masa» envuelve también un sentido *oculto,* que se revelará plenamente en el curso de la exposición. Aquí tan sólo habremos de insinuarlo. Esa relación *descubierta* por el señor Bruno no es otra cosa, en efecto, que la *consumación caricaturizada críticamente,* de la *concepción hegueliana de la historia,* que a su vez no es sino la expresión *especulativa* del dogma *cristiano-germánico* relativo a la antítesis entre el *espíritu* y la *materia,* entre *Dios* y el *mundo.* Esta antítesis misma se expresa dentro de la historia, dentro del mundo de los hombres, en efecto, en que unos pocos *individuos* escogidos, en calidad de espíritu *activo,* se contraponen al resto de la humanidad en cuanto *masa carente de espíritu,* en cuanto *materia.*

La concepción de *Hegel* acerca de la historia presupone un *espíritu abstracto* o *absoluto,* el cual se desenvuelve de tal suerte que la humanidad queda reducida a una *masa* que, consciente o inconscientemente, es la portadora de ese espíritu. Dentro de la historia *empírica,* exotérica, pues, hace que transcurra una historia *especulativa,* esotérica. La historia de la humanidad se transforma en la historia del *espíritu abstracto* de la humanidad, que por ser abstracto está *más allá* del hombre real.

Paralelamente con esta doctrina de Hegel se desarrolló en Francia la de los *doctrinarios,* que proclamaban la *soberanía de la razón* por oposición a la *soberanía del pueblo,* para excluir a las masas y gobernar *ellos*

solos.[66] Se trata de una actitud consecuente. Si la actividad de la humanidad *real* no es otra cosa que la actividad de una *masa* de individuos humanos, la *generalidad abstracta, la* razón, *el* espíritu, por el contrario, deben poseer una expresión abstracta que se agote en unos pocos individuos. Dependerá, entonces, de la posición y del vuelo de la imaginación de cada individuo el que éste quiera hacerse pasar por uno de esos representantes «*del* espíritu».

Ya en *Hegel,* el *espíritu absoluto* de la historia tiene en la *masa* su material, y su expresión pertinente sólo en la *filosofía.* No obstante, *el* filósofo sólo aparece como el órgano en que a posteriori, una vez transcurrido el movimiento, adviene a la conciencia el espíritu absoluto que hace la historia. A esta conciencia posterior del filósofo se reduce la participación de éste en la historia, ya que el movimiento real lo ejecuta el espíritu absoluto de manera *inconsciente.* El filósofo, pues, aparece post festum.[67]

Hegel es culpable de dos inconsecuencias: la primera, al declarar que la filosofía es la existencia del espíritu absoluto y abstenerse, al propio tiempo, de proclamar al *individuo filosófico real* como el espíritu *absoluto*; luego, al hacer que el espíritu absoluto, en cuanto espíritu absoluto, sólo haga la historia en *apariencia.* Puesto que el espíritu absoluto, en efecto, sólo adviene *post festum* a la *conciencia* en el filósofo en cuanto espíritu creador universal, su fabricación de la historia sólo existe en la conciencia, en la opinión y representación del filósofo, sólo en la imaginación especulativa. El señor Bruno supera las inconsecuencias de Hegel.

Por una parte, proclama a *la* crítica como el espíritu absoluto y se proclama *a sí mismo* como *la* crítica. Así como el elemento de la crítica está proscrito de la masa, el elemento de la masa está proscrito de la crítica. *La* crítica, por consiguiente, se sabe encarnada no en una *masa*, sino exclusivamente en un pequeño *destacamento* de hombres escogidos, en el señor *Bauer* y sus discípulos.

El señor Bruno supera la otra inconsecuencia de Hegel, puesto que él ya no hace la historia post festum en la fantasía, como el espíritu hegeliano, sino que desempeña con *conciencia* el papel del *espíritu universal*, en oposición a la masa de la humanidad restante, entra con ésta en una

66. Los *doctrinarios* fueron un grupo de políticos burgueses franceses de la Restauración (1815-1830), partidarios de la monarquía constitucional y adversarios de los movimientos democráticos y revolucionarios. Los más conocidos son el historiador François Guizot y el filósofo Pierre-Paul Royer-Collard.

67. Con posterioridad.

relación dramática presente e inventa y ejecuta la historia con intencionalidad y luego de madura reflexión.

De un lado está la masa como el elemento *material*, pasivo, no espiritual y ahistórico de la historia; del otro, se alza *el* espíritu, *la* crítica, el señor Bruno & Cía., como el elemento activo del que parte toda acción *histórica*. El acto transformador de la sociedad se reduce a la *actividad cerebral* de la crítica crítica.

Es más, la relación entre la crítica, y por tanto también entre la crítica encarnada, el señor Bruno & Cía., y la masa es en verdad la *única* relación histórica del presente. Al movimiento recíproco de estos dos extremos se reduce toda la historia actual. Todas las antítesis se han disuelto en esta antítesis *crítica*.

La crítica crítica, que sólo cobra *objetividad* en su antítesis, en la masa, en la *estupidez*, debe generar constantemente esta antítesis, por ende, y los señores Faucher, Edgar y Szeliga han suministrado suficientes pruebas de [la] virtuosidad que aquélla posee en su ramo especial, en la *estupidización masiva* de personas y cosas.

Acompañemos ahora la crítica absoluta en sus *campañas* contra la *masa*.

b) *La cuestión judía n.º I. Planteo de los problemas*

El «espíritu», antitéticamente opuesto a la masa, se comporta de inmediato en forma *crítica* al considerar como absoluta a su propia obra limitada, la *Cuestión judía* de Bruno Bauer, y tener por pecadores sólo a los impugnadores de dicha obra. En la réplica n.º I[68] a los ataques lanzados contra ese escrito, el «espíritu» no dejaba traslucir ninguna sospecha relativa a sus defectos; antes bien, sigue afirmando que ha desarrollado la «verdadera» significación *«general»* (!) de la cuestión judía. En réplicas posteriores lo veremos forzado a reconocer sus *«deslices»*.

> «La acogida que se ha dado a mi trabajo es el *comienzo* de la prueba de que precisamente aquellos que hasta ahora han hablado en pro de la libertad, y que aun en este instante se pronuncian por ella, son quienes más habrán de alzarse contra el espíritu, y la defensa que aquí le dedicaré aportará la prueba adicional de lo insensatos que son los *portavoces de la*

68. Artículo de Bruno Bauer titulado «Neueste Schriften über die Judenfrage», en el primer cuaderno de la *Allgemeine Literatur-Zeitung* (diciembre 1843).

> *masa*, los cuales se creen maravillosos y grandes por haberse declarado a favor de la emancipación y del dogma de los *"derechos humanos"*.»

Es forzoso que la «masa», con motivo de una obra de la crítica absoluta, *comenzara* a demostrar su antítesis con el espíritu, ya que la propia *existencia* de aquélla está *condicionada y demostrada* por la antítesis con la crítica absoluta.

La polémica de ciertos judíos liberales y racionalistas contra la *Cuestión judía* del señor Bruno reviste, naturalmente, un sentido crítico enteramente diferente de la polémica masiva de los liberales contra la filosofía y de los racionalistas contra Strauss. Cuál es, por lo demás, la originalidad de las expresiones citadas más arriba, es algo que puede inferirse del siguiente pasaje de *Hegel*:

> «La forma particular de la mala conciencia que se manifiesta en el tipo de elocuencia del que hace gala esa insustancialidad» (la liberal), «puede hacerse notar aquí, y precisamente en primer término, en el hecho de que cuando habla con más *carencia de espíritu*, más se refiere al *espíritu*; cuando es más inanimada y acartonada, más tiene en los labios la palabra *vida*», etc.

En lo que respecta a los *«derechos humanos»*, al señor Bruno se le demostró («Zur Judenfrage»,[69] *Deutsch-Französische Jahrbücher*) que no son los *portavoces de la masa*, sino por el contrario *«él mismo»* quien ha ignorado y maltratado dogmáticamente la esencia de esos derechos. Frente a su descubrimiento —infinitas veces descubierto en Inglaterra desde hace cuarenta años— de que los derechos humanos no son *«innatos»*, debemos llamar genial la afirmación de Fourier según la cual pescar, cazar, etc., son derechos humanos innatos.

Brindemos tan sólo algunos ejemplos de la lucha que libra el señor Bruno contra *Philippson*, *Hirsch*, etc. Ni siquiera estos desvalidos adversarios habrán de sucumbir ante la crítica absoluta. El señor *Philippson* en modo alguno dice un disparate, como afirma la crítica absoluta, cuando le echa en cara a ésta:

> «Bauer concibe un estado de índole especial... el *ideal filosófico* de un *estado*».

69. Artículo de Karl Marx. Véase «La cuestión judía», OME 5, págs. 178-208.

El señor Bruno, que confundía el estado con la humanidad, los derechos humanos con el hombre, la emancipación política con la emancipación humana, tenía forzosamente, si no que concebir, sí que imaginarse un estado de índole especial, el ideal filosófico de un estado.

> «El declamador» (el señor Hirsch), «en lugar de poner por escrito su trabajosa frase, debió refutar mi demostración *de que el estado cristiano*, dado que su principio vital es una religión determinada, no está en condiciones de conceder a los partidarios de otra religión determinada... una igualdad plena con sus propios estamentos.»

Si el declamador *Hirsch* hubiera refutado realmente la demostración del señor Bruno y expuesto, como se hizo en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, que el estado de los estamentos y del cristianismo exclusivo no sólo es el estado inacabado, sino el estado *cristiano* inacabado, el señor Bruno habría respondido lo mismo que responde a esa refutación:

> «Los reparos, en esta materia, carecen de significación».

Contra la tesis del señor Bruno de que

> «Mediante la presión contra los resortes que impulsan la historia, los judíos han provocado una contrapresión»,

recuerda el señor Hirsch con todo acierto:

> «En tal caso, tienen que haber significado algo para la formación de la historia, y si B[auer] sostiene esto mismo, no tendrá razón cuando afirma que no contribuyeron en nada a la formación de la Época Moderna».

Responde el señor Bruno:

> «Una espina en el ojo significa también algo, ¿pero contribuye por ello al desarrollo de mi sentido de la vista?».

Una espina que —como el judaísmo en el mundo cristiano— se me mete en el ojo desde el momento de mi nacimiento, permanece allí, crece y se desarrolla con mi ojo, no es una espina ordinaria, sino una espina singular, perteneciente a mi ojo y que tiene que haber contribuido a un desarrollo originalísimo de mi sentido de la vista. La *«espina»* crítica,

pues, no traspasa al *«Hirsch»*[70] declamador. Por lo demás, en la crítica citada más arriba, se le ha revelado al señor Bruno la importancia del judaísmo para «la *formación* de la Época Moderna».

El estado de ánimo teológico de la crítica absoluta se siente tan herido por el dicho de un *diputado a la dieta renana*, según el cual «los judíos son *extravagantes* a su manera judaica, y no a nuestra manera presuntamente cristiana», que a posteriori todavía «lo llama al *orden* por el uso de ese argumento».

Con respecto a la afirmación de otro diputado: «La equiparación *civil* de los judíos sólo puede verificarse allí donde el judaísmo mismo ya no exista», observa el señor Bruno:

> «¡Cierto!, cierto siempre que no falte el otro giro de la crítica, llevado a cabo en mi obra»,

a saber, el giro de que también el cristianismo tendría que haber dejado de existir.

Como vemos, en la n.º I de sus réplicas a los ataques contra la *Cuestión judía* la crítica absoluta sigue considerando la abolición de la religión, el ateísmo, como condición de la igualdad *civil*, o sea que en este primer estadio *todavía* no ha adquirido una intelección más cabal de la esencia del estado ni del *«desliz»* de su propia *«obra»*.

La crítica absoluta se enfada cuando alguien revela que un «novísimo» descubrimiento científico que ella *proyectaba* efectuar, es un conocimiento que ha alcanzado ya una difusión general. Un diputado renano observa

> «que Francia y Bélgica, en lo que respecta a la organización de sus relaciones políticas, se hayan destacado por una claridad peculiar en el reconocimiento de los principios, es algo que nadie ha sostenido todavía».

La crítica absoluta podría replicar que esta afirmación transfiere el presente al pasado, puesto que presenta la tesis, hoy trivial, acerca de la insuficiencia de los principios políticos franceses, como si fuera la noción tradicional. Pero la crítica absoluta no podría sacar partido de esta réplica ajustada a la realidad de las cosas. Se ve obligada, por el contrario, a afirmar la noción caduca como la actualmente imperante, y

70. Juego de palabras con el apellido del adversario de Bauer: «Hirsch» significa «ciervo».

la actualmente imperante como un misterio crítico aún no revelado a la masa por los estudios *de* la crítica. De ahí que deba decir:

> «*Muchísimos*» (la masa) «lo han afirmado» (el prejuicio anticuado): «*pero* una *investigación escrupulosa* de la historia *proporcionará* la prueba de que *aún* después de los grandes trabajos de Francia por el reconocimiento de los principios *todavía queda mucho por aportar*».

De modo, pues, que ni siquiera la escrupulosa investigación histórica habrá de «*aportar*» el conocimiento de los principios. Se limitará a *demostrar*, en su escrupulosidad, que «*todavía queda mucho por aportar*». ¡Qué gran aportación, en especial después de los trabajos de filiación socialista! Con todo, el señor Bruno aporta *mucho ya* al conocimiento de la actual situación social con la siguiente observación:

> «La *determinabilidad* imperante en nuestros días es la *indeterminabilidad*».

Si Hegel dice que la determinabilidad imperante en *China* es el «ser», la determinabilidad imperante en la *India* la «nada», etc., la crítica absoluta hace causa común con él de manera «pura» al resolver el carácter de la época actual en la categoría lógica de la «*indeterminabilidad*», y de manera tanto más pura por cuanto la «indeterminabilidad», al igual que el «ser» y la «nada», reside en el primer capítulo de la *Lógica* especulativa, en el capítulo de la «*Cualidad*».

No podemos despedirnos del n.º I de la *Cuestión judía* sin una observación de tipo general.

Un cometido principal de la crítica absoluta consiste en dar a todos los problemas de actualidad, por vez primera, su *planteo correcto*. No da respuesta a los problemas reales, en efecto, sino que, bajo cuerda, interpola otros *completamente diferentes*. Como todo lo pergeña, es necesario también que primero *pergeñe* los «problemas de actualidad», que los convierta en problemas *suyos*, en problemas crítico-críticos. Si se tratara del *Code Napoléon*, se las ingeniaría para demostrar que se trata, *en realidad*, del «*Pentateuco*». Su *planteo* ⟨ *Stellung* ⟩ de los «problemas de actualidad» es la *desfiguración* ⟨ *Entstellung* ⟩ y *desarreglo* ⟨ *Verstellung* ⟩ críticos de los mismos. De esta suerte, ha tergiversado a tal punto la «cuestión judía» que no le es preciso investigar la *emancipación política* —que es de lo que se trata en este problema—, sino contentarse más bien con una crítica de la religión judaica y una descripción del estado cristiano-germánico.

Al igual que toda originalidad de la crítica absoluta, también ese método es la reiteración de una agudeza *especulativa*. La filosofía *especulativa*, y en especial la filosofía de *Hegel*, se veía obligada a traducir todas las cuestiones de la forma del simple sentido común a la forma de la razón especulativa y a transformar el problema real en un problema *especulativo* para poder darle respuesta. Una vez que la especulación ha tergiversado *mi* pregunta, y, como el catecismo, ha puesto en mis labios *su* pregunta, es natural que pueda tener pronta su respuesta, como el catecismo, para cada una de mis preguntas.

c) *Hinrichs n.º I. Misteriosas alusiones a la política, el socialismo y la filosofía*

«¡Lo *político*»! La presencia de esta palabra en las lecciones del profesor *Hinrichs* despierta un horror solemne en la crítica absoluta.

> «Quien haya seguido el desenvolvimiento de la Época Moderna y conozca la historia, sabrá *también* que las afecciones políticas que ocurren en el presente, tienen una significación que *difiere por completo* (!) de la significación *política*; poseen en el fondo» (¡en el fondo!, he aquí la sabiduría profunda) «una significación *social* (!), la cual, como es sabido (!), es de tal tipo (!) que *todos* los intereses políticos aparecen ante ella como *carentes de significación* (!).»

Pocos meses antes de que viera la luz la *Literatur-Zeitung* crítica se publicó, *como es sabido* (!), ¡la fantástica obra política del señor Bruno intitulada *Estado, religión y partido*!

Si las afecciones *políticas poseen una significación social*, ¿cómo los intereses políticos pueden aparecer ante su propia significación social como *«carentes de significación»*?

> «El señor Hinrichs no está al corriente de lo que ocurre aquí ni en ningún otro lugar del mundo. No está al tanto de lo que sucede en ninguna parte *porque... porque* la crítica —que en los últimos cuatro años ha comenzado y ejecutado su obra, *en modo alguno "política"*, sino... *social* (!)— sigue siendo *plenamente* (!) desconocida para él.»

La crítica, que en opinión de la masa «en modo alguno» ejecuta una obra *«política»*, sino «en *todo* aspecto *teológica*», ¡aun hoy se conforma con la palabra *«social»*, cuando es la primera vez no sólo

desde hace cuatro años, sino desde su nacimiento literario que pronuncia esa *palabra*!

Desde que los escritos socialistas han divulgado en Alemania la noción de que *todo* esfuerzo y obra humanos, todos sin excepción, poseen una significación *social*, también el señor Bruno puede denominar *sociales* a sus obras teológicas. ¡Pero qué exigencia *crítica* la de que el profesor Hinrichs debiera extraer el socialismo del *trabar conocimiento* con las obras *bauerianas*, puesto que todas las obras de B[runo] Bauer aparecidas con anterioridad a las lecciones de Hinrichs, allí donde extraen conclusiones prácticas, extraen conclusiones *políticas*! El profesor Hinrichs, para hablar de manera acrítica, mal podía complementar las obras éditas del señor Bruno con sus obras aún inéditas. ¡A los ojos de la crítica, ciertamente, la masa está obligada a interpretar en el sentido del futuro y del progreso absoluto, al igual que «las afecciones políticas», todas las «afecciones» masivas de la crítica absoluta! Mas para que el señor Hinrichs, luego de trabar conocimiento con la *Literatur-Zeitung*, no olvide nunca más la palabra *«social»* y jamás vuelva a desconocer el carácter «social» de *la* crítica, por tercera vez la crítica absoluta *pone en entredicho* ante la faz del mundo la *palabra «político»* y por tercera vez pronuncia solemnemente la palabra *«social»*.

> «Si se tiene en cuenta la *verdadera* tendencia de la historia moderna, en la significación *política* ya no hay ni que *pensar*: *pero*... pero significación *social*», etc.

Así como el profesor Hinrichs es la víctima expiatoria de las conmociones «políticas» precedentes, lo es también de las afecciones y modismos *«hegelianos»* de la crítica absoluta anteriores a la publicación de la *Literatur-Zeitung*, tanto de los intencionales como de los que se le escapan impremeditadamente.

Una vez se le espeta a Hinrichs el mote de *«auténtico hegeliano»*, y dos veces el de *«filósofo hegeliano»*. Es más, el señor Bruno *«espera»* que los «triviales modismos que han recorrido un ciclo tan extenuante por todos los libros de la escuela *hegeliana*» (esto es, por los propios libros del señor Bruno), *dado el* gran *«estado de fatiga»* en que los encontramos en las lecciones del profesor Hinrichs, arriben pronto, en su periplo ulterior, a un punto de destino. Del *estado de fatiga* del *profesor Hinrichs*, el señor Bruno espera la disolución de la *filosofía* de *Hegel* y *su propia redención* con respecto a ella.

En su *primera campaña*, pues, la crítica absoluta echa por tierra los

dioses propios, tanto tiempo adorados, de la *«política»* y la *«filosofía»* al proclamarlos como ídolos del profesor Hinrichs.

¡Gloriosa primera campaña!

2. *Segunda campaña de la crítica absoluta*

a) *Hinrichs n.º II. La «crítica» y «Feuerbach». Condenación de la filosofía*

Tras el resultado de la primera campaña, la *crítica absoluta* puede considerar a la *«filosofía»* como liquidada y calificarla directamente de aliada de la *«masa»*.

> «Los *filósofos* estaban predestinados a satisfacer el íntimo deseo de la *"masa"*.» «La masa», en efecto, «*quiere* conceptos simples para no tener nada que ver con la esencia de las cosas; consignas, para arreglárselas con todo de antemano; modismos, para aniquilar con ellos a *la* crítica.»

¡Y la «filosofía» satisface el anhelo de la «masa»!

Ebria por sus victoriosas proezas, la crítica absoluta cae en un frenesí *pítico* contra la filosofía. La caldera[71] oculta cuyos vapores han insuflado el frenesí en la testa, embriagada de triunfo, de la crítica absoluta, es la *Filosofía del futuro* de *Feuerbach*. En el mes de marzo la crítica había leído la obra de Feuerbach. El fruto de esa lectura, y al mismo tiempo la pauta de la seriedad con que fue efectuada, es el artículo n.º II contra el profesor Hinrichs.

La crítica absoluta, que nunca logró evadirse de la jaula de la manera hegueliana de concebir las cosas, se encoleriza aquí contra los barrotes y muros de la prisión. Se rechaza con repugnancia el «concepto simple», la terminología, todo el modo de pensar de la filosofía, es más, la filosofía en su totalidad. En su lugar, hacen súbita aparición *«la riqueza real de las relaciones humanas»*, el *«inmenso contenido de la historia»*, *«la significación del hombre»*, etc. Se da por *«descubierto» «el misterio del sistema»*.

¿Pero quién ha descubierto el misterio del «sistema»? *Feuerbach.* ¿Quién ha aniquilado la dialéctica de los conceptos, la guerra de los

71. «Feuerkessel» (literalmente, «caldera de fuego»); juego de palabras con «Feuerbach» («torrente de fuego»).

dioses conocida tan sólo por los filósofos? *Feuerbach*. ¿Quién ha colocado, no por cierto *«la significación del hombre»* —¡como si el hombre tuviera otra significación más que la de ser hombre!—, sino *«al hombre»* mismo en lugar de los viejos trastos, y también de la «autoconciencia infinita»? *Feuerbach* y sólo *Feuerbach*. Y ha hecho más que esto. Ha aniquilado, hace mucho tiempo, esas mismas categorías con las que ahora se pavonea *la* «crítica»: la «riqueza real de las relaciones humanas, el inmenso contenido de la historia, la lucha de la historia, la lucha de la masa contra el espíritu», etc., etc.

Sólo ahora, después que se ha reconocido al hombre como la esencia, como la base de toda actividad y situación humanas, *la* «crítica» puede inventar *nuevas categorías* y transformar a su vez al propio *hombre*, como en efecto lo hace, en una categoría y en el principio de toda una serie de categorías, con lo cual, por cierto, sigue el único camino de salvación que aún restaba expedito a la amedrentada y perseguida inhumanidad *teológica*. ¡*La historia nada* hace, «*no* posee una inmensa riqueza», «*no* lucha ninguna lucha»! Es, por el contrario, *el hombre*, el hombre vivo, real, el que hace todo eso, el que todo lo posee y libra todas las luchas; no es la «historia», por ventura, la que usa al hombre en cuanto medio para alcanzar laboriosamente *sus* objetivos, los *de ella* —como si fuera una persona aparte—, sino que ella no es *ninguna otra cosa* que no sea la actividad del hombre que persigue sus propios objetivos. Si después de los geniales desenvolvimientos de *Feuerbach* la crítica *absoluta* todavía tiene la osadía de presentarnos otra vez, bajo nuevas formas, toda la vieja morralla, y precisamente en el mismo instante en que reniega de ella por ser una morralla *«masiva»* —para lo cual dista mucho de tener derecho, pues nunca movió un solo dedo para contribuir a la disolución de la filosofía—, basta ese único hecho para sacar a luz el *«misterio»* de la crítica, para justipreciar la ingenuidad crítica con que puede decirle al profesor Hinrichs, cuyo *estado de fatiga* ya le prestó una vez un invalorable servicio a la crítica:

> «El *daño* lo soportan aquellos que no han efectuado desarrollo alguno, o sea que *incluso aunque lo quisieran no podrían modificarse*, y cuando eleva su nivel el nuevo principio, ¡pero no!, lo nuevo *ni siquiera puede* convertirse en *un modismo, no pueden tomarse de él giros diversos*».

La crítica absoluta se ufana, frente al profesor Hinrichs, con la solución *«del misterio de las disciplinas universitarias»*. ¿Ha descifrado, acaso, el «misterio» de la filosofía, de la jurisprudencia, de la política, de la

medicina, de la economía política, etc.? En modo alguno. Ha expuesto —¡adviértase bien!—, ha expuesto en *La buena causa de la libertad* que las carreras profesionales y la ciencia libre, la libertad de cátedra y los estatutos de la universidad están en contradicción.

Si «la crítica absoluta» fuera honrada, habría reconocido de dónde procede su presunta dilucidación del «misterio de la filosofía», aunque es bueno, por otra parte, que no ponga en labios de *Feuerbach,* como ha hecho con otra gente, disparates como las tesis mal comprendidas y desfiguradas que tomó en préstamo de él. Es característico del punto de vista *teológico* de la «crítica absoluta», por lo demás, que mientras que actualmente los filisteos alemanes comienzan a comprender a *Feuerbach* y a apropiarse de sus resultados, ella no esté en condiciones, por el contrario, de comprender correctamente y de utilizar de manera adecuada ni una sola de las tesis de aquél.

El verdadero progreso, con respecto a las proezas de la primera campaña, lo lleva a cabo la crítica cuando «define» la lucha de *«la masa»* con el *«espíritu»* como *«la meta»* de toda la historia precedente, cuando proclama a *«la masa»* como *«la pura nada»* de la «mezquindad», cuando denomina directamente a la masa la *«materia»* y contrapone a «la materia» *«el espíritu»* como lo verdadero. ¿La crítica absoluta, acaso, no es auténticamente *cristiano-germánica*? Luego de que la vieja antítesis entre el espiritualismo y el materialismo ha sido impugnada en todos los aspectos y superada por *Feuerbach* de una vez y para siempre, «*la* crítica» la convierte de nuevo, y de la manera más nauseabunda, en el dogma fundamental y hace que el *«espíritu cristiano-germánico»* alcance la victoria.

Por último, el que identifique aquí la antítesis entre *espíritu* y *masa* con la antítesis entre *«la crítica»* y la masa, es algo que debe considerarse como un desarrollo de su misterio, aún oculto durante su primera campaña. Llegará más adelante a identificarse *a sí misma* con «*la* crítica», y de esta suerte a presentarse como *«el espíritu»,* como lo absoluto e infinito, y a la masa por el contrario como finita, tosca, brutal, inanimada e inorgánica, pues esto es lo que entiende «*la* crítica» por materia.

¡Qué inmensa riqueza de la historia, esta que se agota en la relación de la humanidad con el señor Bauer!

b) *La cuestión judía n.º II. Descubrimientos críticos acerca de socialismo, jurisprudencia y política (nacionalidad)*

A los judíos masivos, materiales, se les predica la teoría *cristiana* de la *libertad espiritual, de la libertad en la teoría,* esa libertad *espiritualista* que incluso aherrojada *se imagina* ser libre, que se regocija en «*la idea*» y a la que toda existencia masiva no hace más que fastidiarla.

> «Hasta el punto en que han avanzado los judíos en la *teoría,* hasta ese punto *se han* emancipado; hasta el punto en que *quieren ser libres,* hasta ese punto *son libres.*» [72]

Esta tesis permite medir al instante el abismo crítico que separa al comunismo y socialismo *masivos,* profanos, del socialismo *absoluto.* La primera tesis del socialismo profano niega la emancipación *en la mera teoría* por ser una ilusión y reclama para la libertad *real,* además de la «*voluntad*» idealista, otras condiciones muy palpables, muy materiales. ¡Cuán profundamente por debajo de la sacrosanta crítica está «*la* masa», la masa que considera necesarios trastocamientos materiales, prácticos, incluso para conquistar el tiempo y los medios requeridos aunque más no sea para dedicarse a «la teoría»!

¡Saltemos por un instante del socialismo puramente espiritual al campo de la *política*!

El señor *Riesser* sostiene, en contra de B[runo] Bauer, que *su* estado (scilicet [73] el estado *crítico*) ha de excluir forzosamente a «judíos» y «cristianos». El señor Riesser está en lo cierto. Puesto que el señor Bauer confunde la emancipación *política* con la emancipación *humana,* puesto que el estado sólo sabe reaccionar contra los elementos refractarios mediante la exclusión violenta de las *personas* que los representan —tal como el terrorismo, por ejemplo, quiso aniquilar el acaparamiento cortando las cabezas de los acaparadores—, y puesto que en la *Cuestión judía* se califica a cristianismo y judaísmo de elementos incursos en alta traición, en su «estado crítico» el señor Bauer se vería obligado a hacer colgar a judíos y cristianos. Como confunde la emancipación política con la humana, debería confundir también, consecuentemente, los *me-*

72. Esta cita y las siguientes proceden de un segundo artículo de Bruno Bauer, titulado, como el primero, «Neueste Schriften über die Judenfrage», publicado en el cuarto cuaderno de la *Allgemeine Literatur-Zeitung* (marzo 1844).

73. O sea.

dios políticos de la emancipación con los *medios humanos* de la misma. Pero no bien se le explica a la crítica absoluta el sentido *determinado* de su deducción, replica exactamente lo mismo que otrora replicaba *Schelling* a todos los adversarios suyos que sustituían las frases vacías de él por pensamientos *reales*:

> «Los adversarios de *la* crítica son, por ello, sus propios adversarios, porque no sólo la miden según su propia medida *dogmática,* sino que la tienen a ella misma por *dogmática,* esto es, combaten contra la crítica porque ésta no reconoce las distinciones, definiciones y subterfugios dogmáticos de ellos».

Uno se comporta dogmáticamente con la crítica, por cierto, como con el señor Schelling, cuando presupone en ella un sentido, una idea, una opinión reales, *determinados.* Para adaptarse, sin embargo, y con la finalidad de demostrar su humanidad al señor Riesser, «*la* crítica» opta por las distinciones, definiciones y, en particular, *«subterfugios»* dogmáticos.

Dice así, por ejemplo:

> «Si en aquel trabajo» (la *Cuestión judía*) «hubiera *querido* o se me hubiera *permitido* ir *más allá* de la crítica, no *tendría* (!) que haber *hablado* (!) del *estado,* sino de *"la sociedad",* que no excluye a nadie, sino de la que se excluyen sólo aquellos que no quieren participar en su desarrollo».

La crítica absoluta establece aquí una *distinción dogmática* entre lo que tendría que haber hecho si no hubiese hecho lo contrario, y aquello que ha hecho efectivamente. Explica el carácter limitado de su *Cuestión judía* mediante los *«subterfugios dogmáticos»* de un *querer* y un *estar permitido* que le prohíben ir *«más allá de la crítica».* ¿Pero cómo? ¿«*La* crítica» debe ir más allá de la *«crítica»*? Esta ocurrencia cabalmente *masiva* le brota a la crítica absoluta debido a la necesidad dogmática, por una parte, de afirmar su formulación de la cuestión judía como absoluta, como «*la* crítica», y de otra parte por tener que admitir la posibilidad de una formulación más amplia.

El *misterio* de su *«no querer»* y su *«no estarle permitido»* se develará más tarde como *dogma* crítico, según el cual todas las limitaciones aparentes de «la crítica» no son otra cosa que *adaptaciones* necesarias, adecuadas a la capacidad de comprensión de la masa.

¡No *quería,* no le estaba *permitido* ir más allá de su limitada formulación de la cuestión judía! Pero si hubiera *querido* o le hubiera estado *permitido,* ¿qué habría hecho?... Habría dado una *definición dogmática,* hablado de *«la sociedad»* y no del «estado», vale decir, ¡no habría investigado la relación *real* del judaísmo con la sociedad *burguesa* [74] actual! Habría *definido dogmáticamente la «sociedad»,* por oposición al «estado», afirmando que si el *estado* excluye, de la sociedad, por el contrario, ¡*se excluyen aquellos* que no quieren participar en su desarrollo!

La sociedad se comporta de manera tan excluyente como el estado, sólo que en la forma más cortés de que no te arroja a la calle por la puerta, sino que te hace sentir tan incómodo dentro de ella que tú mismo te vas voluntariamente por la puerta.

En el fondo, el estado no procede de otro modo, pues no excluye a nadie que satisfaga todas sus exigencias y mandatos, que se ajuste a *su* desarrollo. En su *estadio consumado,* cierra incluso los ojos y declara *no políticas* las antítesis *reales,* las considera antagonismos que no lo perturban. Por lo demás, la propia crítica absoluta ha argüido que el estado excluye a los judíos porque y en la medida en que los judíos excluyen al estado, esto es, en que se excluyen *a sí mismos* del estado. Ahora bien, si esta interrelación adopta en la «sociedad» *crítica* una forma más galante, santurrona, solapada, ello sólo demuestra la mayor hipocresía y el menor desarrollo y formación de la «sociedad» «crítica».

Sigamos algo más a la crítica absoluta en sus «distinciones», «definiciones» y, sobre todo, «subterfugios dogmáticos».

Así, el señor Riesser exige al crítico que «*distinga* lo que cae dentro del campo del derecho» de aquello «que queda más allá de sus dominios».

El crítico se muestra indignado por lo impertinente de esta exigencia jurídica:

74. Como en otros trabajos juveniles de Marx, en *La Sagrada Familia* son frecuentes los casos en que no es totalmente claro cuándo el autor emplea el adjetivo «bürgerlich» en el sentido de «civil» y cuándo en el de «burgués», pero en este pasaje, así como en otros análogos que figuran más abajo, parece evidente que la «bürgerliche Gesellschaft» del texto ya no es la «sociedad civil» de Hegel, sino precisamente la «sociedad burguesa» que Marx comenzaba a investigar. Puede ser útil, de todos modos, poner sobre aviso al lector y recordar que la polisemia de «bürgerlich», así como del sustantivo correspondiente, hace que cuando Marx y Engels, en *La ideología alemana*, quieren reprocharle a Stirner no ver en el *burgués* (*Bürger*) la verdad del *ciudadano* (también *Bürger*), se vean obligados a emplear las palabras francesas *bourgeois* y *citoyen*.

«*Pero* hasta el presente», replica, «el estado de ánimo y la conciencia se han injerido en el derecho, siempre lo han complementado y —debido a su modo de ser, que se funda en su *forma dogmática*» (¿no, por ende, en su *esencia* dogmática?)—, «siempre habrán de complementarlo.»

El crítico sólo olvida que *el derecho mismo,* por otra parte, se *distingue* muy expresamente del «estado de ánimo y la conciencia»; que esta distinción está fundada tanto en la *esencia* unilateral del *derecho* como en su *forma* dogmática y constituye incluso uno de los *dogmas principales* del derecho; que, por último, la aplicación práctica de esta distinción representa la cúspide del *desarrollo jurídico,* así como la escisión entre la religión y todo contenido profano la convierte en la religión *abstracta, absoluta.* El hecho de que «el estado de ánimo y la conciencia» se injieran en el derecho es, a juicio *del* «crítico», razón suficiente para ocuparse del estado de ánimo y la conciencia allí donde se trate del *derecho,* y de la dogmática *teológica* donde se trate de la dogmática *jurídica.*

Gracias a las «definiciones y distinciones de la crítica absoluta», estamos ya suficientemente preparados para prestar oído a sus novísimos *«descubrimientos»* en torno a *«la sociedad»* y *«el derecho».*

«La forma universal que *la crítica* prepara, y cuyas ideas ella es *incluso* la *primera* en preparar, no es una forma *meramente jurídica* sino» —¡concéntrese el lector!— «*social,* de la que *cuando menos puede* decirse nada menos» —¿nada más?— «que aquel que no haya contribuido con lo suyo al desarrollo de la misma, no vive en ella con su conciencia y estado de ánimo, no se siente a sus anchas en ella y no puede participar en su historia.»

La forma universal preparada por *la* crítica se define como *no meramente* jurídica, *sino* social. Esta definición se puede interpretar de dos maneras. La frase citada ha de entenderse o bien como «*no* jurídica, *sino* social», o bien como «no meramente jurídica, sino *además* social». Consideremos su contenido según las dos lecturas posibles, comenzando por la primera. La crítica absoluta, más arriba, había definido la nueva «forma universal» diferente del estado como «sociedad» Ahora determina el sustantivo *«sociedad»* mediante el adjetivo *«social».* Si el señor Hinrichs, por oposición a su palabra *«político»,* recibió tres veces la palabra *«social»,* al señor Riesser se le propina, por oposición a su palabra *«jurídico»,* la *sociedad social.* Si los esclarecimientos *críticos* dirigidos al señor Hinrichs se reducían a «social» + «social» + «so-

cial» = $3a$, en su segunda campaña la crítica absoluta pasa de la *adición* a la *multiplicación* y remite al señor Riesser a la sociedad multiplicada por sí misma, a la *segunda* potencia de lo social, la sociedad social = a^2. Después de esto, a la crítica absoluta sólo le resta, para coronar sus esclarecimientos sobre la sociedad, pasar a las fracciones,[75] extraer la *raíz cuadrada* de la sociedad, etc.

Si leemos, por el contrario, conforme a la segunda glosa: la forma universal «*no meramente* jurídica, *sino además* social», tenemos que esta forma universal híbrida no es otra cosa que la *forma universal* existente *en la actualidad*, la forma universal de la *sociedad actual*. Que *la* crítica, en su pensamiento antediluviano, no haga más que *preparar* la existencia *futura* de la forma universal *existente hoy en día*, es un grandioso, un venerable *milagro crítico*. Pero en lo que respecta a la «sociedad no meramente jurídica, sino social», *la* crítica por el momento no puede revelar de ella otra cosa que la «fabula docet»,[76] la aplicación práctica de índole *moral*. En esta sociedad «no se *sentirá* a sus anchas aquel» que no viva en ella con su estado de ánimo y su conciencia. Por último, en esta sociedad no vivirá nadie más que el «estado de ánimo puro» y la «conciencia pura», a saber, «el espíritu», «*la* crítica» y los *suyos*. La *masa* quedará excluida de ella de una u otra manera, de modo que la «sociedad masiva» sentará los reales al margen de la «sociedad social».

En una palabra, esta sociedad no es otra cosa que el *cielo crítico*, del que queda excluido, en calidad de *infierno acrítico*, el mundo real. La crítica absoluta prepara en su pensamiento puro esta *forma universal* transfigurada de la antítesis entre *«masa»* y *«espíritu»*.

De la misma hondura *crítica* que estos esclarecimientos en torno a *la* «sociedad» son los que recibe el señor Riesser acerca del destino de las naciones.

La crítica absoluta, a partir del afán de los judíos por emanciparse y del afán de los estados cristianos por «insertarlos dentro de su esquematismo gubernamental» —¡como si ya no estuvieran insertos desde hace tiempo en el esquematismo gubernamental cristiano!—, se dedica a profetizar sobre la *decadencia de las nacionalidades*. Vemos qué rodeo tan complicado da la crítica absoluta para arribar al movimiento histórico actual, esto es, el *rodeo de la teología*. Y de los extraordinarios resultados que alcanza de esta suerte, da fe este oráculo esplendente:

75. Juego de palabras: «in die Brüche zu gehen» puede significar también «malograrse, frustrarse, fracasar».

76. La moraleja de la fábula; literalmente, «la fábula enseña».

> «¡El *futuro* de todas las nacionalidades... *es... un... futuro... muy... oscuro*!».

Pero el futuro de las nacionalidades, a causa de la crítica, podrá ser todo lo oscuro que se quiera. Lo único que interesa aquí, es *claro*: el *futuro* es *obra de ella*.

> «*El destino*», exclama la crítica, «puede decidir lo que quiera; ahora sabemos que aquél es *obra nuestra*.»

Así como Dios a *su obra*, el hombre, *la* crítica infunde su *albedrío* a *su obra*, el destino. *La* crítica, cuya obra es el destino, es *todopoderosa* como Dios. Hasta la «resistencia» que «*encuentra*» fuera de sí es su propia obra. «*La* crítica *genera* a sus adversarios.» De ahí que la «*rebelión masiva*» contra ella sólo resulte «amenazante» para «la masa» misma.

Pero si la crítica es *todopoderosa* como Dios, es también *omnisapiente* como Dios y sabe combinar su omnipotencia con la *libertad*, la *voluntad* y el *destino natural* de los individuos humanos.

> «No sería la fuerza que *hace época* si no ejerciera este efecto: el *hacer de cada uno* lo que éste *quiere* ser y el indicar irrevocablemente a cada cual el puesto que *corresponde a su naturaleza* y *su voluntad*.»

Leibniz no podría establecer de manera más feliz la armonía preestablecida de la omnipotencia divina con la libertad y el destino natural de los hombres.

Si «*la* crítica», al no *distinguir* entre la *voluntad* de ser algo y la *capacidad* de serlo, parece arremeter contra la sicología, es necesario reparar en que posee los motivos decisivos para tachar de «*dogmática*» esa «*distinción*».

¡Aprestémonos para la tercera campaña! ¡Traigamos a la memoria, una vez más, el hecho de que «*la* crítica *genera* a *su* adversario»! Mas, ¿cómo podría generar su adversario —la «frase vacía»—, si ella no generara frases vacías?

3. *Tercera campaña de la crítica absoluta*

a) *Autoapología de la crítica absoluta. Su pasado «político»*

La crítica *absoluta* inaugura su tercera campaña contra la *«masa»* con la pregunta:

> *«¿Cuál es ahora el objeto de la crítica?».*[77]

En la misma entrega de la *Literatur-Zeitung* encontramos la información correspondiente:

> «Que *la* crítica no quiere llegar a conocer *nada* que no sean *las cosas*».

Según esto, la crítica tendría como *objeto* todas las cosas. Interrogar por un objeto aparte, determinado especialmente para la crítica, carecería de sentido. La contradicción se resuelve con sencillez si se repara en que todas las cosas «coinciden» en las cosas críticas, y todas las cosas críticas lo hacen en *la masa*, en cuanto *«objeto»* de la *crítica absoluta*.

Por de pronto, el señor Bruno describe su *infinito apiadarse* de la *«masa»*. Hace *del «abismo* que lo separa de la *multitud»* el objeto de un *«detenido estudio»*. Quiere *«llegar a conocer* la *significación* de este *abismo* para el *futuro»* (en esto consiste, precisamente, el llegar a conocer *«todas»* las cosas mencionado más arriba) y a la vez *«superarlo»*. Ya conoce, pues, en verdad, la *significación* de ese abismo. La misma estriba, justamente, en que el señor Bruno lo *supere*.

Pero como cada uno es el prójimo de sí mismo, *la* «crítica» comienza por ocuparse de superar su *propia masividad*, al igual que los ascetas cristianos, quienes dan inicio a la campaña del espíritu contra la carne mortificando su *propia* carne. La *«carne»* de la crítica absoluta es su *realmente masivo* —de 20 a 30 volúmenes— *pasado* literario. El señor Bauer, por consiguiente, se ve obligado a liberar de su *apariencia masiva* el currículo literario de *la* «crítica» —que coincide exactamente con el propio currículo literario del señor Bruno—, a *corregirlo* y *explicarlo* a posteriori y, mediante este comentario *apologético*, a *«poner a buen recaudo sus trabajos anteriores»*.

77. Título de un artículo de Bruno Bauer (en alemán «Was is jetzt der Gegenstand der Kritik?») publicado en el octavo cuaderno de la *Allgemeine Literatur-Zeitung* (julio 1844). Casi todas las citas de la *Allgemeine Literatur-Zeitung* referidas por Marx en este apartado tercero proceden de este artículo.

Con este fin, comienza por explicar que el error de la *masa* —que, hasta la desaparición de los *Deutsche Jahrbücher*[78] y de la *Rheinische Zeitung*,[79] incluía al señor Bauer en el número de los *suyos*— obedecía a un doble motivo. Por un lado, se incurría en el error de *no* concebir el movimiento literario *«como puramente literario»*. Y en el mismo momento se caía en el error inverso, el de concebir el movimiento literario como «mera» o «puramente» *literario*. No cabe duda alguna de que en cualquier caso la masa estaba equivocada, aunque más no fuera por el hecho de incurrir en el *mismo* instante en dos errores recíprocamente excluyentes.

Aprovechando la ocasión, la crítica absoluta espeta a quienes se mofaban de la «nación alemana» como de una *«literata»*:

> «Nombrad aunque más no sea una sola época histórica que no haya sido *predelineada* imperiosamente por la *"pluma"* y cuya conmoción no haya sido necesariamente concluida de un plumazo».

En su ingenuidad crítica, el señor Bruno disocia *«la pluma»* del *sujeto que escribía*, y el sujeto escribiente, como «*escritor* abstracto», del *hombre histórico* y viviente que escribía. De esta suerte le es dable exaltarse ante la fuerza *taumatúrgica* de la *«pluma»*. A igual título podría exigir que se le nombrara un solo movimiento histórico que no haya sido delineado previamente por las «aves de corral» y la «muchacha de los gansos».

Más adelante este mismo señor Bruno nos hará saber que hasta el presente no se conoce ni una época histórica, ni siquiera una sola. ¿Cómo la *«pluma»* que hasta el día de hoy no ha sabido *postdelinear «ni una sola»* época histórica, habría estado en condiciones de *predelinearlas todas*?

78. *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst (Anuarios alemanes de ciencia y arte).* Revista filosófico-literaria de los jóvenes heguelianos. Apareció desde julio de 1841 bajo la dirección de Arnold Ruge. De 1838 a 1841 había aparecido con el nombre de *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst.* Fue prohibida en 1843.

79. *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe (Gaceta renana de política, comercio e industria).* Diario que apareció en Colonia del 1 de enero de 1842 al 31 de marzo de 1843. Fue fundado por representantes de la burguesía renana en oposición al absolutismo prusiano. Colaboraron en él varios jóvenes heguelianos. Karl Marx fue colaborador desde abril de 1842 y jefe de redacción desde octubre del mismo año, imprimiéndole un carácter cada vez más acentuadamente democrático y revolucionario. Engels publicó en él también varios artículos.

Ello no obstante, el señor Bruno demuestra por la vía del *hecho* su opinión, puesto que él mismo «predelinea» con *«plumazos» apologéticos* su propio «pasado».

La crítica, que en todos los aspectos estaba enredada no sólo en la limitación *general* del mundo, de la época, sino en limitaciones por entero extraordinarias, personales, y que sin embargo desde tiempos inmemoriales afirmaba solemnemente, en todas sus obras, ser la crítica *«absoluta, consumada, pura»,* no había hecho más que *adaptarse* a los *prejuicios* y a la *capacidad de comprensión* de la masa, tal como suele adaptarse Dios, en sus revelaciones, a los hombres.

> «Era forzoso», noticia la crítica absoluta, «que se llegara a la ruptura de *la* teoría con su *aparente aliado.*»

Pero como *la* crítica —que por variar aquí se llama, una vez, la *teoría*— no llega a *nada*, sino que por el contrario todo viene de ella; como no se ha desarrollado dentro del mundo sino *al margen* de él y como lo ha predeterminado todo en su conciencia divina, siempre igual a sí misma, la *ruptura* con su antiguo aliado sólo en *apariencia* fue un «*nuevo* giro», sólo para otros, no en sí, no para sí misma.

> «No obstante, este giro ni siquiera era *"verdaderamente"* nuevo. *La* teoría había trabajado constantemente en la *crítica de sí misma*» (se sabe el trabajo que ha costado obligarla a practicar la crítica de sí misma) «nunca había adulado a la masa» (tanto más se aduló a sí misma), «siempre se *precavió* de dejarse envolver en los supuestos de su adversario.»

«El teólogo cristiano tiene que conducirse con *precaución*» (*Entdecktes Christentum*, por Bruno Bauer, pág. 99). ¿Cómo, pues, la «precavida» crítica se dejó envolver, sin embargo, y no manifestó ya entonces, clara y perceptiblemente, su «verdadera» opinión? ¿Por qué no habló entonces con el corazón en la mano? ¿Por qué dejó subsistir la ficción de su parentesco con la masa?

> «¿Por qué me has hecho esto?, dijo Faraón a Abrahán, devolviéndole a su esposa Sara. ¿Por qué, entonces, me dijiste que era tu hermana?» (*Entdeckt*[*es*] *Christ*[*entum*], por B[runo] B[auer], pág. 100.)
>
> «¡Abajo la razón y el lenguaje!, dice el teólogo, pues entonces Abrahán sería un mentiroso. ¡La revelación, en tal caso, habría sido mortalmente ultrajada!» (*l.c.*).

«¡Abajo la razón y el lenguaje!», dice el crítico: si el señor Bauer se hubiera enredado *realmente* con la masa y no sólo en apariencia, ¡entonces la crítica absoluta ya no sería absoluta en sus revelaciones, y por consiguiente habría sido ultrajada mortalmente!

Y prosigue la crítica absoluta:

> «Sólo que no se había reparado en su» (su de la crítica absoluta) «empeño, y *hubo además* un estadio de la crítica en que ésta se vio *forzada* a aceptar *sinceramente* los supuestos de su adversario y a tomarlos en serio por un instante; en suma, una fase en la que *no tenía aún, plenamente,* la capacidad para despojar a la masa de la convicción de que tenía en común con ella una causa y un interés».

Sólo que no se había reparado en el empeño de *la* «crítica»; por tanto, la culpa recaía en la masa. Por otra parte, la crítica reconoce que no se *podía* reparar en su empeño, ya que ella misma aún no tenía la *«capacidad»* de *hacer que se pudiera reparar en él. Por ende,* la culpa *parece* recaer en la crítica.

¡No lo quiera Dios! *La* crítica se vio «forzada» —se ejerció contra ella una violencia— «a aceptar sinceramente los supuestos de su adversario y a tomarlos en serio por un instante». Bonita sinceridad la de la crítica, una sinceridad genuinamente teológica que no toma una cosa con seriedad real, sino que sólo la «*toma* en serio *por un instante*»; que se ha precavido siempre, o sea en *todo instante*, de dejarse envolver en los supuestos de su adversario... y sin embargo hace suyos «sinceramente» los mismos supuestos, «por *un instante*». La sinceridad se acrecienta aun más en el segundo término de la proposición. En el mismo instante en que la crítica «aceptaba sinceramente los supuestos de la masa, era *también*» cuando «no tenía aún, plenamente, la *capacidad*» para destruir la ilusión acerca de la unidad entre *su* causa la causa *masiva*. *No* tenía *aún* la *capacidad*, pero ya tenía la *voluntad* y el *pensamiento*. ¡Aún no podía romper *exteriormente* con la masa, pero la ruptura ya se había consumado en *su interior*, en su *ánimo*, en el mismo momento en que simpatizaba *sinceramente* con la masa!

La crítica, envuelta en los prejuicios de la masa, no estaba realmente envuelta en *ellos*; por el contrario, se hallaba *verdaderamente* libre de su propia limitación, sólo que *no* poseía *«aún, plenamente»*, la «capacidad» de dárselo a conocer a la masa. Toda la limitación de «la crítica» era, pues, pura *apariencia*, una apariencia que sin la limitación de la masa habría sido superflua y, por ende, no hubiera existido. *Una vez más*, pues, la culpa recae en la masa.

En la medida, empero, en que «la incapacidad», la «impotencia» de la crítica para expresarse respaldaba aquella *apariencia*, la crítica misma era *imperfecta.* Es algo que ella reconoce en la manera que le es peculiar, tan sincera como apologética.

> «Pese a que ella» (la crítica) «sometió al liberalismo mismo a una crítica disolvente, *aún* se la podía tomar por una variedad especial de éste, *talvez* por su realización extrema; *pese* a que sus desenvolvimientos verdaderos y decisivos iban más allá de la política, debía *aún, sin embargo*, abandonarse a la *apariencia* de que hacía *política*, y fue esta *apariencia imperfecta* la que le ganó la mayor parte de los amigos mencionados más arriba.»

La crítica había ganado sus amigos mediante la *apariencia imperfecta* de que hacía política. Si la *apariencia* de que hacía *política* hubiera sido *perfecta*, infaliblemente habría perdido los amigos *políticos*. En su *ansia apologética* por absolverse de todo pecado, acusa a la *falsa apariencia* de haber sido una *falsa apariencia imperfecta* y no una *falsa apariencia perfecta*. Apariencia por apariencia, «la crítica» puede consolarse con la idea de que si poseía la «apariencia perfecta» de querer hacer política, no posee, por el contrario, ni siquiera la «apariencia» imperfecta de haber disuelto la política en parte alguna ni en momento alguno.

La crítica absoluta, no complacida del todo con la «apariencia imperfecta», se interroga una vez más:

> «¿Cómo ocurrió que *la crítica* se viera arrastrada entonces por los intereses "masivos, políticos", que... *¡inclusive!... ¡tuviera!... ¡que hacer!... ¡política!?*».

Para el *teólogo* Bauer *se cae de su peso, por entero,* que *la* crítica tuviera que cultivar, durante un período infinitamente largo, la *teología especulativa,* puesto que *él,* la «crítica», es teólogo ex professo.[80] ¿Pero *hacer política?* Esto tuvo que obedecer a circunstancias especialísimas, muy políticas y personales.

¿Por qué *la* «crítica», inclusive, tuvo que *hacer política?* «Se la acusaba... *con ello se ha respondido a la pregunta.*» Por lo menos, con ello se ha develado el «misterio» de la *«política baueriana»,* y al menos no denominaremos *impolítica* la *apariencia* que, en *La buena causa de la libertad* y *mi propia causa,*de Bruno Bauer, conecta mediante una *«y»*

80. De profesión.

la *masiva* «causa de la libertad» a la «*propia* causa». Y si la crítica no se ocupaba de su «propia *causa*» en *interés de la política,* sino de *la política* en *interés de su propia causa,* debe admitirse que no era la política la que guiaba a la crítica, sino por el contrario la crítica a la política.

Bruno Bauer, pues, debía ser exonerado de su cátedra teológica: se lo *acusaba*; *la* «crítica» tuvo que hacer política, vale decir, *abogar* en «su» proceso, esto es, el de Bruno Bauer. El señor Bauer no entendía en el proceso de la crítica; *la* «crítica» entendía en el proceso del señor Bauer. ¿Por qué «la crítica» se vio *obligada* a abogar en su proceso?

«¡Para asumir su responsabilidad!» *Quizás también por eso*; sólo que *la* «crítica» dista mucho de atenerse a una razón tan personal y profana. Quizás también por eso, pero *no sólo* por eso, «*sino principalmente* para desarrollar las contradicciones de sus adversarios» y además —podría añadir la crítica— para hacer encuadernar en un *libro* viejos artículos contra diversos teólogos; véanse, entre otros materiales, la minuciosa querella con *Planck*, ese asunto de familia entre la teología-Bauer y la teología-Strauss.

Una vez que la crítica absoluta ha aligerado su corazón confesando el verdadero interés de su «*política*», al recordar su «*proceso*» da en mascar de nuevo la vieja col *hegueliana* (véase, en la *Fenomenología*, la lucha entre la ilustración y la fe, véase *toda* la *Fenomenología*), ya prolijamente rumiada en la *Buena causa de la libertad*, de que «lo viejo que opone resistencia a lo nuevo no es ya realmente lo viejo». La crítica crítica es un animal rumiante. Recalienta y vuelve a recalentar[81] algunas sobras caídas de la mesa de Hegel, tal como la frase citada más arriba acerca de lo «viejo» y lo «nuevo» o, también, «el desarrollo del extremo a partir del extremo opuesto» y otras por el estilo, sin que jamás llegue a sentir siquiera la necesidad de hacer frente a la «*dialéctica especulativa*» de otra manera que mediante el estado de fatiga del profesor Hinrichs. Por el contrario, una y otra vez va críticamente *más allá* de Hegel mientras lo repite, como en el ejemplo siguiente:

> «Al entrar en escena la crítica y conferir a la investigación una nueva forma, esto es, *la* forma que *ya* no se deja *trasmutar en una delimitación externa*», etc.

81. «Kohl», «col» (véase líneas más arriba), puede significar también «charlatanería, cháchara», y una «aufgewärmter Kohl» no sólo es una «col recalentada», sino también «antañadas, antiguallas».

Si *trasmuto* algo, hago de ello algo esencialmente distinto. Siendo así, y puesto que toda forma es también una *«delimitación externa»*, *ninguna* forma se «deja» *trasmutar* en una «delimitación externa», tal como ninguna manzana se deja «trasmutar» en una manzana. Hay *otra* razón por la cual la forma que «la crítica» confiere a la investigación no se deja trasmutar en una «delimitación externa». Más allá de toda «delimitación externa», esa forma se confunde con el vaho gris ceniza, azul oscuro del disparate.[82]

> «*Pero ni siquiera era posible* que ella» (la lucha entre lo viejo y lo nuevo) «*existiera también allí*» (a saber, en el instante en que la crítica «confiere la nueva forma» a la investigación) «si lo viejo se ocupaba *teóricamente*... de la cuestión relativa a la compatibilidad o incompatibilidad.»

Pues bien, ¿por qué lo viejo no se ocupaba teóricamente de esta cuestión? Porque «al principio, *sin embargo*, es cuando *menos* le es posible hacerlo, *ya que* en el *momento del deslumbramiento*», esto es, al principio, «no se conoce a sí mismo ni conoce a lo nuevo», es decir, no se ocupa teóricamente ni de sí mismo ni de lo nuevo. ¡Ni siquiera sería posible, si la «imposibilidad», lamentablemente, no fuera imposible!

Si bien *el* «crítico» de la facultad de teología, además, «confiesa que ha errado *intencionalmente*, que ha cometido el error de manera libre y premeditada y luego de madura reflexión» —todo lo que la crítica ha padecido, experimentado, hecho, se *trasmuta* en un producto libre, puro e intencional de su reflexión—, lo cierto es que esta confesión del crítico sólo presenta una «apariencia imperfecta» de la verdad. Puesto que la *Crítica de los sinópticos*[83] está confinada en un terreno estrictamente *teológico*, puesto que de cabo a rabo es una crítica *teológica*, el señor Bauer, profesor auxiliar de teología, bien podía escribirla y enseñarla sin cometer «falta ni error». En falta y error incurrían más bien

82. Traducimos literalmente la frase, cuyas connotaciones son irreproducibles en castellano. «Aschgrau» es «gris ceniza», pero el lector alemán asocia este adjetivo al modismo «das geht ja ins Aschgraue» («eso pasa de castaño oscuro»); «dunkelblau» («azul oscuro») es el color tradicional de la facultad de filosofía, y «jemandem blauen Dunst vormachen» (literalmente algo así como «enseñarle vaho azul a alguien») significa «engañar a uno».

83. *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker (Crítica de la historia evangélica de los sinópticos)*, tomos I-II, Leipzig, 1841, de Bruno Bauer. En historia de las religiones se llama «sinópticos» a los autores de los tres primeros evangelios.

las facultades de teología al no advertir lo estrictamente que se atenía el señor Bauer a su promesa, a la promesa formulada en la *Crít[ica] de [los] sinópt[icos]*, tomo I, prólogo, página XXIII.

> «Si bien la *negación*, también en este primer tomo, puede parecer demasiado audaz y trascendente, recordamos a este respecto que lo verdaderamente *positivo* sólo puede nacer si la negación ha sido rigurosa y general... *Al final* se ha de evidenciar que sólo la crítica más corrosiva del mundo es la que enseñará la *fuerza* creadora de *Jesús* y de su *principio*.»

Intencionalmente, el señor Bauer separa al señor «Jesús» y a su «principio», para que el sentido *positivo* de su promesa resalte sobre toda apariencia de ambigüedad. Y el señor Bauer, realmente, ha enseñado la fuerza *«creadora»* del señor Jesús y de su principio de una manera tan manifiesta, que su *«autoconciencia infinita»* y el *«espíritu»* no son otra cosa que *creaturas* cristianas.

Por más que la querella de la crítica crítica con la facultad de teología de Bonn explique la «política» que seguía la primera por ese entonces, ¿por qué siguió haciendo política, cuando esa contienda ya se había decidido? Prestemos atención:

> «Una vez alcanzado este punto, "la crítica" *tendría* que haberse *detenido* o, incluso, haber *proseguido su marcha* e investigar la esencia política, presentándola como su adversario... si hubiera sido posible, tan sólo, poder detenerse en la lucha que por entonces libraba y si sólo, por *otra* parte, no fuera una ley histórica estrictísima la de que un principio, al medirse por primera vez con su antítesis, forzosamente debe... dejarse oprimir por ésta».

¡Magnífica frase apologética! «La crítica *tendría* que haberse detenido» si hubiera sido posible, tan sólo... ¡«poder detenerse»! ¿Quién *«tenía»* que detenerse? ¿Y quién hubiera tenido que «poder»... lo que no «hubiera sido posible»? Y de otro lado: la crítica tendría que haber proseguido su marcha «si sólo, por otra parte, *no* fuera una ley histórica estrict*ísima*», etc. ¡Las leyes históricas son también *«estrictísimas»* para con la crítica absoluta! ¡Si *no* se hallaran *sólo* del *otro* lado que el de la crítica crítica, qué brillantemente proseguiría ésta su marcha! Pero à la guerre comme à la guerre![84] En la historia, tiene que dejar que se haga de ella una triste «historia».

84. En la guerra como en la guerra.

> «Si la crítica» (siempre el señor Bauer) «...tuvo que hacer eso, habrá que *admitir, al mismo tiempo*, sin embargo, que siempre se sentía *insegura* cuando aceptaba exigencias de este tipo» (esto es, exigencias políticas) «y que a causa de estas exigencias entró con sus *verdaderos elementos* en una contradicción que *ya* había encontrado su *solución* en dichos *elementos*.»

Las estrictísimas leyes de la historia habían forzado a la crítica a incurrir en debilidades políticas, pero —suplica— *al mismo tiempo* debe *admitirse* que ella, si bien no realmente sino *en sí*, estaba por encima de esas debilidades. Para empezar, las había superado «*en el sentimiento*», pues «siempre se sentía insegura en sus exigencias», se sentía *mal* en la política, no sabía qué le pasaba. ¡Y es más! La crítica entraba en contradicción con sus *verdaderos elementos*. ¡Y por último, lo más grandioso! La contradicción en que había entrado con sus verdaderos *elementos* no encontraba su solución en el decurso de su *desarrollo*, ¡sino que «*ya*», por el contrario, «*había*» encontrado su solución en sus verdaderos *elementos*, existentes con prescindencia de la contradicción! Estos elementos críticos pueden vanagloriarse: antes que existiera Abrahán, existíamos nosotros. Antes que el desarrollo generara la antítesis con nosotros, la antítesis *nonata* yacía resuelta, muerta, descompuesta, en nuestro caótico seno. Pero como en los verdaderos elementos de la crítica «ya había encontrado su solución» la contradicción de ella con sus verdaderos elementos, y como una contradicción *resuelta* no es una contradicción, por consiguiente la crítica, para hablar con exactitud, *no* se encontraba en contradicción con sus verdaderos elementos, *no* se encontraba en contradicción consigo misma, esto es... se habría alcanzado el objetivo general de la autoapología.

La autoapología de la crítica absoluta dispone de todo un diccionario *apologético*:

> «ni siquiera verdaderamente», «sólo que... no reparado», «hubo además», «no aún... plenamente», «pese a ello... no obstante», «no sólo... sino principalmente», «por vez primera, mirándolo bien, tanto», «la crítica tendría, si hubiera sido posible, tan sólo, y si por otra parte...», «*si*... habrá que admitir, *al mismo tiempo, sin embargo*», «ahora bien, no era natural, no era inevitable», «tampoco», etc.

No hace tanto que la crítica absoluta se expresaba de la siguiente manera acerca de giros apologéticos similares:

«El "aunque" y el "sin embargo", el "ciertamente" y el "pero", un no celestial y un sí terrenal, son las piedras angulares de la teología moderna, los zancos con que avanza, la artimaña a que se reduce toda su sabiduría, el giro que se reitera en todos sus giros, su alfa y su omega». (*Entdeckt*[*es*] *Christ*[*entum*], pág. 102.)

b) *La cuestión judía n.º III*

La «crítica absoluta» no se limita a demostrar, por medio de su autobiografía, esa peculiar omnipotencia suya que «*crea por vez primera, mirándolo bien, tanto lo viejo* como lo *nuevo*». No se reduce a escribir de manera personalísima la apología de su pasado. Plantea ahora a terceros, al profano mundo restante, la «tarea» absoluta, la «tarea que importa *ahora, por el contrario,* llevar a cabo», a saber, la *apología* de las proezas y «obras» bauerianas.

Los *Deutsch-Französische Jahrbücher* publicaron una crítica de la *Cuestión judía* del señor Bauer.[85] Se puso al descubierto el error fundamental de éste, la confusión de la «emancipación *política*» con la «emancipación *humana*». Ciertamente, no se dio allí por primera vez a la vieja cuestión judía su «*planteo correcto*», sino que se trató y resolvió la «cuestión judía» según el planteo que el desarrollo moderno ha dado a las *viejas cuestiones de la época* y mediante el cual éstas se han tornado, precisamente, de «cuestiones» del pasado en «cuestiones» del presente.

En la *tercera* campaña de la crítica absoluta se debería replicar, según parece, a los *Deutsch-Französische Jahrbücher*. En un comienzo, la crítica absoluta *reconoce* lo que sigue:

«En la *Cuestión judía* se cometió el mismo "*desliz*" de identificar la esencia *humana* y la esencia *política*».

La crítica hace notar que:

«sería ya demasiado tarde para querer hacer *recriminaciones* a la crítica por la posición adoptada en parte por ésta hace *dos* años». «*De lo que se trata, por el contrario*, es de proporcionar la *explicación* de por qué *la* crítica... ¡inclusive tuvo que hacer política!».

85. Se trata del artículo de Karl Marx titulado «La cuestión judía», OME 5, págs. 178-208.

¿«Hace *dos* años»? ¡Contemos con arreglo al sistema cronológico *absoluto*, a partir de la *natividad* del Redentor crítico universal, la *Literatur-Zeitung* baueriana! El Redentor crítico universal nació en el anno *1843*. Ese mismo año vio la luz del mundo la segunda edición aumentada de la *Cuestión judía*. El tratamiento crítico de la *Cuestión judía* en los *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*[86] apareció aun después, en ese mismo año 1843 del viejo calendario. *Luego* de que los *Deutsche Jahrbücher* y la *Rheinische Zeitung dejaran de publicarse* en ese mismo año trascendental de 1843 de la era antigua o año I de la era crítica, apareció el escrito político-fantástico del señor Bauer intitulado *Estado, religión y partido*, que reiteraba con exactitud los viejos errores bauerianos acerca de la «esencia *política*». El apologista se ve en la necesidad de falsificar la *cronología.*

La *«explicación»* de por qué el señor Bauer *«tuvo inclusive»* que hacer política presenta un interés general sólo bajo ciertas condiciones. Esto es, si se presupone como *dogma fundamental* la infalibilidad, pureza y carácter absoluto de la crítica crítica, no cabe duda de que los hechos que contradicen ese dogma se transforman en enigmas tan arduos, misteriosos y dignos de cavilación como lo son para el teólogo las acciones aparentemente no divinas de Dios.

Si consideramos *«al crítico»*, por el contrario, como un individuo finito, si no se lo separa del *límite* trazado por su época, quedamos dispensados de responder a *por qué inclusive él* tenía que desarrollarse en el ámbito del mundo, puesto que la *pregunta* misma deja de existir.

Con todo, si la crítica absoluta se aferra a su reclamo, habrá que ofrecerse para elaborar un tratadillo escolástico en el que se diluciden las siguientes *cuestiones de actualidad*:

«¿Por qué la concepción de la Virgen María por el Espíritu Santo tenía que ser demostrada precisamente por el señor Bruno Bauer?». «¿Por qué el señor Bauer debió demostrar que el ángel que se apareció a Abrahán era una emanación *real* de Dios, una emanación carente aún, sin embargo, de la consistencia necesaria para la *digestión de alimentos?»* «¿Por qué el señor Bauer se sintió obligado a hacer la apología de la casa real prusiana y a elevar el estado prusiano a la categoría del estado *absoluto?»* «¿Por qué, en la *Crítica de los sinópticos*, hubo el señor Bauer

86. Título de un volumen de escritos de Bruno Bauer, donde figura el artículo «Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden», al que aquí se alude. Publicado en Zurich y Winterthur en 1843.

de sustituir al *hombre* por la "autoconciencia infinita"?» «¿Por qué el señor Bauer, en su *Cristianismo descubierto*, se vio en la necesidad de repetir la *teoría cristiana de la creación* bajo una forma *hegueliana*?» «¿A qué se debe que el señor Bauer haya debido exigir de sí mismo y de otros la *"explicación"* del milagro consistente en que tenía que equivocarse?»

Mientras no se nos proporcionen las pruebas de estas necesidades tan «críticas» como «absolutas», hagamos tiempo escuchando atentamente los subterfugios apologéticos de *la* «crítica».

> «Era necesario... darle a la cuestión judía... por primera vez su planteo *correcto*, como una cuestión *religiosa* y *teológica* y como una cuestión *política*.» «En su calidad de tratamiento y solución de ambas cuestiones, *la* "crítica" *no es ni religiosa ni política*.»

En los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, en efecto, el tratamiento baueriano de la «cuestión judía» se dilucida como un tratamiento *realmente* teológico y *fantásticamente* político.

Para empezar, y en lo que toca a la «recriminación» relativa a sus limitaciones *teológicas*, responde *la «crítica»*:

> «La cuestión judía *es* una cuestión *religiosa*. La *Ilustración* creyó resolverla calificando la *antítesis religiosa* de *irrelevante* o incluso negándola. *La* crítica, por el contrario, tenía que presentarla en su pureza».

Una vez que lleguemos a la parte *política* de la cuestión judía hemos de ver cómo el teólogo, el señor Bauer, tampoco en los dominios de la política se ocupa de política, sino de teología.

Pero si en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* se impugnó como *«puramente religioso»* su tratamiento de la cuestión judía, se trata allí, en especial, del artículo del señor Bauer publicado en los *Einundzwanzig Bogen*:

> «La capacidad de los judíos y cristianos actuales para llegar a ser libres».

Este artículo nada tiene que ver con la vieja «Ilustración». Contiene la opinión *positiva* del señor Bauer acerca de la capacidad de los judíos actuales para emanciparse y, por consiguiente, respecto a la posibilidad de su emancipación.

Dice «la crítica»:

«La cuestión judía es una cuestión *religiosa*».

Falta saber, precisamente, *qué es* una cuestión *religiosa* y, en particular, *qué es* una cuestión religiosa hoy en día.

El *teólogo* juzgará por la *apariencia* y en una cuestión *religiosa* verá una cuestión *religiosa*. Pero «la crítica» recuerda su explicación contra el profesor *Hinrichs*, según la cual los intereses *políticos* del presente poseen una significación *social*: en los *intereses políticos* «*ya no* hay ni que pensar».

Con el mismo derecho se le decía a «la crítica» en los *Deutsch-Franz[ösische] Jahrbücher*: las cuestiones *religiosas* del día poseen actualmente una significación *social*. En los intereses *religiosos* en cuanto *tales* ya no hay ni que pensar. Sólo el *teólogo* puede seguir creyendo que de lo que se trata es de la religión en cuanto religión. Por supuesto, los *Jahrbücher* cometían la *injusticia* de no detenerse ante la *palabra «social»*. Se caracterizaba la posición *real* del judaísmo en la actual sociedad burguesa. Una vez que se hubo separado el judaísmo del tapujo *religioso* y que se lo resolvió en su meollo empírico, mundano, práctico, pudo indicarse de qué manera *realmente social* había que resolver este meollo. El señor Bauer se da por satisfecho con la afirmación de que «una cuestión religiosa» es una «cuestión religiosa».

En modo alguno se negó, como *aparenta* creer el señor Bauer, que la cuestión judía sea también una cuestión *religiosa*. Se puso de manifiesto, más bien: el señor Bauer *sólo* comprende la esencia *religiosa* del judaísmo, pero no la *base mundana*, *real*, de esta esencia religiosa. Combate la *conciencia religiosa* como si fuera una esencia autónoma. De ahí que el señor Bauer explique a los judíos *reales* a partir de la *religión judía*, en vez de explicar el misterio de la religión judaica a partir de los *judíos reales*. El señor Bauer sólo comprende al judío en la medida en que éste es objeto directo de la *teología* o *teólogo*.

El señor Bauer ni siquiera vislumbra que el judaísmo real, *mundano*, y por ende *también* el judaísmo *religioso*, es generado continuamente por la *vida burguesa actual* y recibe su último perfeccionamiento en el *sistema dinerario*. No podía vislumbrar esto porque no reconoció al judaísmo como miembro del mundo real, sino tan sólo como miembro de su mundo, *de la teología*, porque él, como varón pío y temeroso de Dios, no ve el judío *real* en el activo *judío de los días hábiles*, sino en el farisaico *judío sabático*. Para el señor Bauer, en su condición de teólogo de *fe cristiana*, la significación *histórico-universal* del judaísmo no podía menos de desva-

necerse a partir del *surgimiento* del cristianismo. Por eso el señor Bauer tenía que repetir la vieja noción ortodoxa según la cual el judaísmo había podido subsistir *a pesar* de la historia, y la vieja superstición teológica de que el judaísmo sólo existía en cuanto *comprobación* de la maldición divina, como *prueba patente* de la revelación cristiana, debía necesariamente reaparecer en el señor Bauer bajo la forma *teológico-crítica* de que aquél, el judaísmo, sólo existe y ha existido como *tosca duda religiosa* acerca del origen supraterreno del cristianismo, vale decir, como *prueba patente* contra la revelación cristiana.

Se demostró, por el contrario, que el judaísmo se ha conservado y desarrollado *por* la historia, *en* la historia y *con* la historia, pero que ese desarrollo hay que hallarlo no con el ojo del teólogo, sino con el del hombre de mundo, porque no se encuentra en la *teoría religiosa*, sino en la *práctica comercial e industrial*. Se explicó *por qué* el judaísmo práctico sólo alcanza su consumación en el mundo *cristiano* consumado, es más, por qué es *él mismo* la *práctica* consumada del *mundo cristiano*. No se explicó la existencia del judío *actual* a partir de su religión —como si ésta fuese un ente aparte, existente de por sí—, sino que se explicó la vida tenaz de la religión judía a partir de elementos prácticos de la sociedad burguesa que encuentran en esa religión un reflejo *fantástico*. De ahí que la emancipación de los judíos para transformarse en hombres, o la emancipación humana respecto del judaísmo, no se conciba —a la manera del señor Bauer— como la tarea especial de los judíos, sino como tarea práctica general del mundo actual, que es *judaico* hasta lo más hondo de su corazón. Se demostró que la tarea de superar la esencia judía, en realidad es la tarea de superar el *judaísmo de la sociedad burguesa*, esa inhumanidad de la práctica vital actual que alcanza su apogeo en el *sistema dinerario*.

Aunque *teólogo crítico* o *crítico teológico*, el señor Bauer, en cuanto *teólogo auténtico*, no podía ir más allá de la *antítesis religiosa*. En la relación de los judíos con el mundo cristiano *sólo* podía ver la relación de la *religión judía* con la *cristiana*. Se vio obligado, inclusive, a restaurar *críticamente* la antítesis religiosa en la antítesis entre la relación del judío y la del cristiano con la religión *crítica*, con el *ateísmo*, la última fase del *teísmo*, el reconocimiento *negativo* de Dios. En su *fanatismo teológico*, finalmente, tuvo que *reducir* la capacidad de los «judíos y cristianos actuales» —esto es, del mundo actual— para «llegar a sèr libres», a su capacidad para concebir «la crítica» de la teología y ejercerla por sí mismos. Así como para el teólogo ortodoxo el mundo entero se resuelve en «religión y teología» (podría resolverlo igualmente en política, economía

política, etc., y calificar a la *teología*, por ejemplo de economía política celestial, ¡puesto que es la doctrina de la producción, distribución, intercambio y consumo de la *«riqueza espiritual»* y de los tesoros del cielo!), así también, para el teólogo radical, crítico, la *capacidad* del mundo de liberarse se resuelve en la capacidad abstracta *única* de criticar la «religión y teología» en cuanto «religión y teología». La única lucha que conoce es la lucha contra la limitación *religiosa* de la autoconciencia, cuya «pureza» e «infinitud» críticas no dejan de ser una limitación teológica.

El señor Bauer, pues, trató la cuestión *religiosa* y *teológica* de manera *religiosa* y *teológica*, y ello ya por el mero hecho de que en la cuestión «religiosa» de actualidad veía una cuestión *«puramente religiosa»*. Su «*planteo correcto* de la cuestión» sólo daba a la cuestión un planteo «correcto» para su *«propia capacidad»*: ¡la de darle una respuesta!

¡Y pasemos ahora a la parte política de la *Cuestión judía*!

Los *judíos* (como los cristianos) *se han emancipado políticamente* de manera plena en diversos estados. Judíos y cristianos distan mucho de haberse emancipado en lo *humano*. Es forzoso, pues, que exista una *diferencia* entre la emancipación *política* y la *humana*. Se debe investigar, entonces, la esencia de la emancipación *política*, vale decir, del estado desarrollado, moderno. A su vez, por el contrario, a los estados que aún no han podido emancipar *políticamente* a los judíos se los debe medir según la pauta del estado políticamente consumado,[87] y es necesario poner en claro su condición de estados no desarrollados.

Era éste el punto de vista desde el cual había que tratar la «emancipación *política*» de los judíos y desde el cual se la trató en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*.

El señor Bauer defiende la *Cuestión judía*, de los ataques de la «crítica», tal como a continuación se expresa:

> «A los judíos se les hace ver que eran víctimas de una ilusión con respecto *al estado de cosas* del que reclamaban libertad».

No cabe duda de que el señor Bauer ha hecho ver la ilusión de los judíos *alemanes*: la de reclamar participación en la comunidad política en un país donde no existe comunidad política, la de exigir *derechos políticos* donde sólo existen privilegios políticos. A su vez, se le hizo ver al señor Bauer que él mismo, no menos que los judíos, era víctima de

87. Literalmente: «del estado político consumado».

«ilusiones» con respecto al «estado de cosas de la política alemana». Explicó la condición de los judíos en los estados alemanes a partir de la circunstancia de que *«el estado cristiano»* no podía emancipar políticamente a los judíos. Dando de bofetadas a los hechos, construyó especulativamente el estado de los *privilegios*, el estado *cristiano-germánico*, como el estado cristiano absoluto. Se le demostró, por el contrario, que el estado políticamente consumado, el estado moderno, que no conoce privilegios religiosos, es también el estado *cristiano* consumado, y que por tanto el estado cristiano consumado no sólo *puede* emancipar a los judíos, sino que los ha emancipado y, conforme a su esencia, es forzoso que los emancipe.

> «Se les hace ver a los judíos... que se forjan las mayores ilusiones sobre sí mismos cuando creen reclamar *libertad* y reconocimiento del *libre carácter humano*, mientras que en realidad sólo les interesa, y sólo les puede interesar, un *privilegio* especial.»

¡Libertad! ¡Reconocimiento del libre carácter humano! ¡Privilegio especial! ¡Palabras edificantes para eludir, apologéticamente, determinadas cuestiones!

¿Libertad? Se trataba de la libertad *política*. Se le ha hecho ver al señor Bauer que cuando el judío reclama libertad y, sin embargo, no quiere renunciar a su religión, *«hace política»* y no plantea ninguna condición que contradiga a la libertad *política*. Se le hizo ver al señor Bauer cómo la *disociación* del hombre en el *ciudadano* no religioso y el *particular* religioso en modo alguno es contradictoria con la emancipación política. Se le hizo ver que, así como el estado se emancipa de la religión al emanciparse de la *religión estatal*, pero dejando la religión abandonada a su propia suerte en el marco de la sociedad civil,[88] así también el hombre individual se emancipa *políticamente* de la religión al comportarse ante ella ya no como ante un asunto *público*, sino como ante un *asunto privado*. Se puso en claro, finalmente, que el comportamiento *terrorista* de la *Revolución* Francesa para con la religión, muy lejos de rebatir este modo de ver, antes bien lo confirma.

En lugar de investigar la relación real del estado *moderno* con la religión, el señor Bauer no podía menos de imaginar un estado *crítico*, un estado que no es otra cosa que el *crítico de la teología inflado* en su fan-

88. Véase nuestra observación anterior sobre la difícil traducción, en las obras juveniles de Marx, del adjetivo *bürgerlich* (nota 74).

tasía hasta alcanzar la categoría de *estado*. Cuando el señor Bauer se interesa por la *política*, siempre toma prisionera a ésta bajo su fe, la fe *crítica*. En la medida en que se ocupa del estado, lo transforma invariablemente en ***un argumento*** contra «*el* adversario», la religión y teología *acríticas*. El estado hace las veces de ejecutor de los íntimos deseos *teológico-críticos*.

Al liberarse el señor Bauer, primeramente, de la acrítica *teología ortodoxa*, la ***autoridad política*** ocupó en él el lugar de la ***autoridad religiosa***. Su fe en Jehová se transformó en fe en el estado prusiano. En la obra *Iglesia nacional evangélica*, de Bruno Bauer, no sólo se construyó especulativamente, como *absoluto*, el estado prusiano, sino también —lo que era coherente— la casa real prusiana. En verdad, sin embargo, el señor Bauer no se interesaba *políticamente* por ese estado, cuyo mérito a los ojos de la «crítica» consistía más bien en la disolución de los dogmas por la *Unión*[89] y en la represión policial de las sectas disidentes.

El movimiento político iniciado en el año 1840 redimió al señor Bauer de su *política conservadora* y lo elevó, por un instante, al plano de la política *liberal*. Pero una vez más, en realidad, la política no era más que un *pretexto* para cultivar la teología. En la obra *La buena causa de la libertad y mi propia causa* el estado libre es el crítico de la facultad teológica de Bonn y un argumento contra la religión. En la *Cuestión judía* la antítesis entre el estado y la religión constituye el interés fundamental, de tal suerte que la crítica de la emancipación política se transforma en crítica de la religión judaica. Finalmente, en la última obra política, *Estado, religión y partido*, se manifiesta el más secreto y profundo deseo del crítico, esto es, del crítico inflado hasta la categoría de estado. La *religión* es *sacrificada* al *ente estatal* o, más bien, el ente estatal no es más que el medio para liquidar al adversario de «*la* crítica», la religión y teología acríticas. Por último, una vez que las ideas socialistas difundidas desde 1843 en Alemania redimieron a *la* crítica, aunque sólo en apariencia, de toda política —tal como el movimiento político posterior a 1840 la había redimido de su política conservadora—, pudo la crítica, por fin, calificar de sociales sus obras contra la teología *acrítica* y dedicarse con toda tranquilidad a su propia teología *crítica*, a la antítesis entre el espíritu y la masa, presentada como la anunciación del Salvador y Redentor crítico del universo.

¡Pero retornemos a nuestro tema!

¿*Reconocimiento del libre carácter humano*? El «libre carácter hu-

89. Unificación de la iglesia luterana a instancias del gobierno prusiano.

mano», cuyo reconocimiento los judíos no creen reclamar, sino que reclaman efectivamente, es el mismo «libre carácter humano» que ha encontrado su reconocimiento *clásico* en los denominados *derechos* universales *del hombre*. El propio señor Bauer caracterizó la aspiración de los judíos al reconocimiento de su libre carácter humano, expresamente, como su anhelo de alcanzar los *derechos* universales *del hombre*.

Ahora bien, en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* se le expuso al señor Bauer que ese «libre carácter humano» y su «reconocimiento» no son otra cosa que el reconocimiento del *individuo egoísta, burgués*, y del movimiento *desenfrenado* de los elementos materiales y espirituales que configuran el contenido de su situación vital, el contenido de la *actual* vida burguesa; que, por consiguiente, los *derechos humanos* no liberan al hombre de la religión, sino que le confieren la *libertad religiosa*, no lo liberan de la propiedad, sino que le procuran la *libertad de propiedad*, no lo liberan de la roña del lucro, sino que le conceden, por el contrario, la *libertad* de ejercer cualquier *industria lucrativa*.

Se demostró cómo el *reconocimiento de los derechos humanos* por el *estado moderno* tiene el mismo sentido que el *reconocimiento de la esclavitud* por el *estado antiguo*. Esto es, así como el estado antiguo tenía como *base natural* la esclavitud, el estado moderno tiene como *base natural* la sociedad burguesa y asimismo el *hombre* de la sociedad burguesa, vale decir, el hombre independiente, sólo ligado al hombre por el nexo del interés privado y la necesidad natural *inconsciente*, el *esclavo* del trabajo lucrativo y tanto de su propia necesidad *egoísta* como de la necesidad *egoísta* ajena. En los *derechos universales del hombre*, el estado moderno ha reconocido en cuanto tal esa base natural suya. No fue él quien los creó. Así como él era el producto de la sociedad burguesa, impulsada por su propio desarrollo más allá de los viejos vínculos políticos, mediante la *proclamación de los derechos humanos* el estado moderno reconoció, por su parte, su propia cuna y su propia base. Por ende, que se emancipe *políticamente* a los judíos y se les conceda los *«derechos humanos»* es un acto recíprocamente condicionante. El señor Riesser expresa con acierto el sentido que tiene la aspiración de los judíos al reconocimiento del libre carácter humano cuando reclama, entre otras cosas, la libertad de movimientos, la de residencia, el derecho a viajar, el de ejercer una industria lucrativa y otros similares. La proclamación francesa de los derechos humanos reconoció expresamente, en cuanto tales, esas manifestaciones del *«libre carácter humano»*. El judío tiene un derecho tanto mayor al reconocimiento de su «libre carácter humano» por cuanto la esencia de la «sociedad civil libre» es por entero judaica, comercial, y él es, de

antemano, un miembro imprescindible de la misma. En los *Deutsch-Französische Jahrbücher* se explicó, además, por qué al miembro par excellence de la sociedad burguesa se lo denomina «el hombre» y por qué los derechos humanos se llaman «derechos innatos».

La «crítica», en efecto, no supo decir nada crítico acerca de los derechos humanos, salvo que *no* son derechos innatos, sino históricamente surgidos, algo que ya *Hegel* había sabido decir. Por último, a su afirmación de que judíos y cristianos, para otorgar y recibir los derechos humanos universales *tenían que sacrificar el privilegio de la fe* —el teólogo crítico desliza bajo todas las cosas su *única* idea fija— se le contrapuso de manera especial el hecho, presente en todas las proclamaciones acríticas de los derechos humanos, de que se reconoce expresamente como *derecho humano universal* el *derecho* de creer lo que uno quiera, el de practicar cualquier religión. *La* «crítica» bien podía saber, además, que el partido de Hébert fue depuesto bajo el pretexto de atentar contra los derechos humanos, precisamente por atentar contra la *libertad religiosa*, y que cuando más tarde se restauró la libertad de cultos se invocaron también los derechos humanos.

> «En lo que toca a la esencia *política*, *la* crítica siguió las contradicciones de la misma hasta el punto en que, hace 50 años, la *contradicción entre la teoría y la práctica* se abrió paso de la manera más profunda: hasta el *sistema representativo francés*, en el cual la práctica desautoriza la libertad de la teoría y la libertad de la vida práctica busca en vano su expresión en la teoría.
>
> Ahora bien, una vez superada la ilusión fundamental, tendría que haberse concebido como una *contradicción general* en este terreno *la contradicción* que se puso de relieve en las *deliberaciones de la cámara francesa,* la contradicción entre la *teoría libre* y la *vigencia práctica de los privilegios*, entre la vigencia legal de los privilegios y un *estado de cosas público* en el cual el *egoísmo del puro individuo* procura adueñarse de la *insularidad de los privilegios.*»

La contradicción que *la* crítica puso de relieve en las deliberaciones de la cámara francesa no era otra que una contradicción del *constitucionalismo.*[90] Si la hubiera concebido como contradicción *general*, habría concebido la contradicción general del constitucionalismo. Y si hubiera ido más lejos aun de lo que a su juicio «habría tenido» que ir, habría

90. Constitucionalismo en el sentido de monarquía constitucional. Véase algunos párrafos más adelante.

avanzado hasta la *superación* de esa contradicción general y llegado, acertadamente, a partir de la *monarquía* constitucional, hasta el *estado democrático representativo*, hasta el estado moderno consumado. Muy lejos de haber criticado la esencia de la emancipación política y escudriñado su relación determinada con la esencia humana, habría arribado tan sólo al *hecho* de la emancipación política, al estado moderno desarrollado, y por consiguiente sólo al punto en que la existencia del estado moderno corresponde a su esencia, allí donde, por ende, también pueden contemplarse y caracterizarse las *taras*, no sólo relativas, sino también absolutas, que constituyen su esencia misma.

El pasaje *«crítico»* citado más arriba es tanto más valioso por cuanto demuestra, hasta la evidencia, que *la* crítica, en el mismo instante en que divisa profundamente por debajo de sí misma la *«esencia política»*, está por el contrario profundamente por debajo de ella; que tiene que encontrar aún en la esencia política la solución de *sus* propias contradicciones y que sigue aferrándose como siempre a su plena carencia de ideas en torno al *principio del estado moderno.*

La crítica contrapone a la *«teoría libre»* la *«vigencia práctica de los privilegios»* y a la *«vigencia práctica de los privilegios»* el *«estado de cosas público»*.

Para no interpretar indebidamente la opinión de *la* crítica, traigamos a la memoria la contradicción surgida en los debates parlamentarios franceses y puesta de relieve por ella, la misma contradicción que «habría tenido que concebir» como *general.* Se trataba, entre otras cosas, de fijar un día de la semana en el cual se debía liberar del trabajo a los niños. Se propuso que ese día fuera el *domingo.* Un diputado presentó la moción de que en la ley se omitiese, por inconstitucional, la mención al domingo. El ministro Martin (du Nord) vio en esta ponencia la propuesta de proclamar que el cristianismo había dejado de existir. El señor Crémieux declaró, en nombre de los judíos franceses, que los judíos, por respeto a la religión de la gran mayoría de los franceses, nada tenían que objetar contra la mención del domingo. Ahora bien, según la teoría libre, judíos y cristianos están equiparados, pero según esta práctica los cristianos poseen un privilegio con respecto a los judíos, pues si no fuera así, ¿cómo el domingo cristiano podría encontrar su lugar en una ley que rige para todos los franceses en general? ¿Acaso el sábado judaico no tendría el mismo derecho, etc.? O también: aunque en la vida práctica francesa el judío no esté oprimido realmente por privilegios cristianos, la ley no se atreve a proclamar esa igualdad práctica. De esta índole son todas las contradicciones de la esencia política que el señor Bauer

desarrolla en la *Cuestión judía,* contradicciones del *constitucionalismo,* que en general es la contradicción entre el moderno estado representativo y el viejo estado de los privilegios.

Y bien, el señor Bauer incurre en un error fundamentalísimo cuando, mediante la concepción y crítica de esta contradicción como contradicción «general», cree elevarse de la esencia *política* a la esencia *humana.* Sólo se habría elevado de la emancipación política incompleta a la emancipación política plena, del estado constitucional al estado representativo democrático.

Con la abolición del *privilegio,* el señor Bauer cree haber abolido el *objeto* del privilegio. Con relación a lo manifestado por el señor Martin (du Nord), dice el señor Bauer:

> «Si ya *no hay una religión privilegiada, no hay ninguna religión.* Si despojáis a la religión de su poder excluyente, habrá dejado de existir».

Pero así como la *actividad de los oficios* no queda abolida tan pronto como se suprimen los *privilegios* de los *oficios,* de los gremios y corporaciones, y más bien la verdadera *industria* sólo comienza una vez que se han abolido esos privilegios; así como no queda abolida la *propiedad de la tierra* tan pronto como se suprime la posesión *privilegiada* de la tierra, sino que más bien sólo con la abolición de sus privilegios, en la libre parcelación y la libre enajenación, comienza su movimiento universal; así como el *comercio* no es abolido por la abolición de los *privilegios comerciales,* sino que sólo se realiza verdaderamente en el libre comercio, la religión sólo existe en su universalidad *práctica* (piénsese en los estados libres norteamericanos) allí donde no existe ninguna religión *privilegiada.*

El *«estado de cosas público»* moderno, el régimen estatal moderno desarrollado, no se funda —como supone *la* crítica— en la sociedad de los privilegios, sino en la sociedad de los *privilegios abolidos* y *disueltos,* en la *sociedad burguesa* desarrollada, en la cual se emancipa a los elementos vitales aún ligados políticamente a los privilegios. Ninguna *«insularidad de los privilegios»* se contrapone aquí ni a la sociedad burguesa desarrollada ni al estado de cosas público. Así como la industria libre y el libre comercio suprimen la insularidad de los privilegios y con ello la lucha de las insularidades privilegiadas entre sí, remplazándolas por el hombre desembarazado de privilegios —los cuales aíslan de la colectividad general, pero al mismo tiempo conglomeran en una colectividad exclusiva menor—, remplazándolas, decíamos, por el hombre al que ya no lo vincula a los demás hombres la *apariencia* de un nexo general, y

desencadenando la lucha general del hombre contra el hombre, del individuo contra el individuo, así también, la *sociedad burguesa* en su conjunto es esa guerra de todos los individuos entre sí, aislados unos de otros ya sólo por su *individualidad*, y el movimiento desenfrenado general de los poderes vitales elementales, liberados de las trabas de los privilegios. La antítesis entre el *estado democrático representativo* y la *sociedad burguesa* es la consumación de la antítesis *clásica* entre la *entidad comunitaria* pública y el *sistema esclavista*. En el mundo moderno cada cual es, *a la vez*, miembro del sistema esclavista y de la entidad comunitaria. En *apariencia*, precisamente, el *sistema esclavista de la sociedad burguesa* es la mayor *libertad*, por ser la *independencia* aparentemente consumada del individuo; éste toma el movimiento desbocado de sus elementos vitales enajenados —como la propiedad, la industria, la religión, etc., movimiento al que no ligan ya vínculos generales ni el hombre—, por su *propia* libertad, cuando en realidad es su servidumbre e inhumanidad consumadas. El derecho ha sustituido el *privilegio*.

Sólo existe el *régimen estatal moderno consumado*, por ende, allí donde no media contradicción alguna entre la teoría libre y la vigencia práctica de los privilegios; donde, al contrario, la supresión práctica de los privilegios, la industria *libre*, el comercio *libre*, etc., se ajustan a la «teoría libre»; donde al estado de cosas público no se le opone *ninguna* insularidad privilegiada; donde la contradicción desarrollada por la crítica ha sido *superada*.

Aquí impera precisamente la *inversión* de la ley que, con motivo de los debates de la cámara francesa y en coincidencia con el señor Martin (du Nord), enuncia el señor Bauer.

> «Así como el señor Martin (du Nord) veía, en la moción de omitir en la *ley* la mención del *domingo*, la propuesta de declarar que el cristianismo había dejado de existir, con el mismo derecho —*y este derecho está perfectamente fundado*— la declaración de que la *ley del descanso sabático* no tiene carácter obligatorio para los judíos sería lo mismo que *proclamar la disolución del judaísmo.*»

En el estado moderno desarrollado las cosas se dan exactamente *a la inversa*. El estado declara que la religión, como los demás elementos de la vida civil, sólo puede *empezar* a existir en todo su alcance no bien él la proclama *apolítica* y, por consiguiente, la abandona a su propia suerte. A la disolución de su existencia *política* —al igual, por ejemplo, que a la disolución de la *propiedad* mediante la abolición del *censo electoral de for-*

tunas—, a la disolución de la *religión* por la abolición de la *iglesia estatal*, a esta proclamación de su muerte civil, precisamente, corresponde su vida más pujante, que ahora obedece sin injerencias a sus propias leyes y despliega su existencia en toda su amplitud.

La *anarquía* es la ley de la sociedad burguesa emancipada de los *privilegios* que dividen, y la *anarquía* de la *sociedad burguesa* es el fundamento del *estado de cosas público moderno*, así como éste, a su vez, es lo que garantiza esa anarquía. Por mucho que ambos se contrapongan, se condicionan recíprocamente.

Vemos hasta qué extremo la crítica está en condiciones de apropiarse de lo «nuevo». Pero si permaneciéramos dentro de los límites de la «crítica pura», nos preguntaríamos: ¿por qué no ha concebido la contradicción analizada con motivo de los debates parlamentarios franceses como contradicción *general*, que es lo que con arreglo a su propia opinión «tendría que haber» ocurrido?

> «El paso *era* entonces *imposible*, sin embargo, no sólo porque... no sólo porque... *sino también* porque la crítica, sin ese *último resto* de confusión con su antítesis, *era imposible* y *no hubiera podido llegar al* punto en que sólo restaba *un paso* por dar.»

¡Era imposible... porque... era imposible! *La* crítica asegura, además, que era imposible ese fatal *«un paso»* para «llegar al punto en que sólo restaba *un paso* por dar». ¿Y quién se atreverá a negarlo? Para poder llegar a un punto donde sólo resta *«un paso»* por dar, es absolutamente imposible dar todavía *«un paso»* que lleve más allá del punto detrás del cual sólo resta *«un paso»* por dar.

¡Bien está lo que bien acaba! Al término de la lid contra la *masa* adversa a su *Cuestión judía*, *la* crítica admite que *su* formulación de los *«derechos humanos», su*

> «evaluación de la religión en la Revolución Francesa», la «esencia política libre a la que se refería a veces *al término* de *sus* lucubraciones», en suma, todo el «período de la Revolución Francesa era para *la* crítica nada más y nada menos que un símbolo —esto es, no con exactitud y en un sentido prosaico, aquella época de los intentos revolucionarios de los franceses—; un símbolo, y por ende sólo una expresión fantástica de las figuras que *la* crítica veía al final».

No queremos despojar a *la* crítica del consuelo consistente en que si bien pecaba al hacer política, ello sólo ocurría al «término» y al «final»

de sus obras. A un borrachín conocido solía conformarlo la circunstancia de que él nunca estaba hecho una uva antes de medianoche.

En el terreno de la *Cuestión judía* es incuestionable que *la* crítica ha sabido ganar cada vez más espacio *al* enemigo. En el n.º 1 de la *Cuestión judía* la obra de *la* crítica defendida por el señor Bauer era aún absoluta y había descubierto la significación «*verdadera*» y «*general*» de la «cuestión judía». En el n.º 2 *la* crítica no «*quiso* ni le estaba *permitido*» ir más allá de *la* crítica. En el n.º 3 todavía *tenía* que dar «*un paso*», pero ello era «imposible»... porque... era «imposible». No era su «querer y estarle permitido» lo que le impedía dar ese «*paso*», sino el hallarse confundida con su «antítesis». Con mucho gusto habría pasado de un salto la última barrera, pero, lamentablemente, a sus botas críticas de siete leguas había quedado adherido un *último resto* de *masa.*

c) *Batalla crítica contra la Revolución Francesa*

La *limitación de la masa* había forzado *al* «espíritu», a *la* crítica, al señor Bauer, a considerar la *Revolución Francesa* no como ese período de los intentos revolucionarios de los franceses en «*sentido prosaico*», sino «*sólo*» como el «*símbolo* y la *expresión fantástica*» de sus propias fantasmagorías críticas. *La* crítica hace *penitencia* por su «*desliz*», sometiendo a *la revolución* a un *nuevo examen.* Al propio tiempo, castiga al burlador de su inocencia, a «la masa», comunicándole los resultados de ese «nuevo examen».

> «La *Revolución Francesa* fue un experimento que pertenecía aún, por entero, al siglo XVIII.»

Que un experimento del siglo XVIII, como la Revolución Francesa, sea aún por entero un experimento del siglo XVIII, y no, por ejemplo, del XIX, es una verdad cronológica que parece pertenecer «aún, por entero», a esas verdades que «de antemano se comprenden de por sí». Una de estas verdades, sin embargo, en la terminología de *la* crítica —que tiene muchas prevenciones contra la verdad «clara como la luz del sol»— se denomina «*examen*» y encuentra su lugar natural, por consiguiente, en un «nuevo examen de la revolución».

«Las ideas que había hecho germinar la Revolución Francesa no llevaron más allá, sin embargo, del *estado de cosas* que dicha revolución quiso suprimir con la violencia.»

Las *ideas* nunca pueden llevar más allá de un viejo estado de cosas mundial, sino siempre, únicamente, más allá de las ideas correspondientes al viejo estado de cosas mundial. Las ideas no pueden *ejecutar* absolutamente *nada*. Para ejecutar las ideas se requieren hombres que empleen un poder práctico. En su *sentido* literal, pues, la frase crítica es de nuevo una verdad que se comprende de por sí, o sea, una vez más, un *«examen»*.

No impugnada por este examen, la Revolución Francesa ha hecho germinar ideas que llevaron más allá de las *ideas* correspondientes a todo el viejo estado mundial de cosas. El movimiento revolucionario que se inició en 1789 en el *Cercle social*,[91] que a mediados de su trayectoria tuvo como sus principales representantes a *Leclerc* y *Roux* y que, finalmente, sucumbió por un momento con la conspiración de *Babeuf*, había hecho germinar las ideas *comunistas* que el amigo de *Babeuf*, *Buonarroti*, reintrodujo en Francia después de la revolución de 1830. Esta idea, consecuentemente desarrollada, es la *idea* del *nuevo estado mundial de cosas.*

«Después que la revolución, por consiguiente (!), hubo abolido las demarcaciones feudales dentro de la vida del pueblo, se vio en la necesidad de satisfacer e incluso de enardecer el egoísmo puro de la nacionalidad, y por otra parte de refrenarlo mediante su complemento necesario, el reconocimiento de un Ser Supremo, esto es, mediante esa confirmación superior de la esencia general del estado, esencia que debe mantener ligados los diversos átomos egoístas.»

El egoísmo de la nacionalidad es el egoísmo natural de la esencia general del estado, por oposición al egoísmo de las demarcaciones feudales. El Ser Supremo es la confirmación superior de la esencia general del estado, y por ende, también, de la nacionalidad. Ello no obstante, ¡el Ser Supremo debe *refrenar* el egoísmo de la nacionalidad, vale decir, de la esencia general del estado! ¡Faena verdaderamente crítica, esta de

91. Organización democrática que existió durante el primer año de la Revolución Francesa. Su ideólogo Claude Fauchet propugnaba un reparto igualitario de la tierra, la limitación de los grandes patrimonios y la obligación de trabajar para todos los ciudadanos aptos. La crítica de Fauchet a la igualdad puramente formal proclamada por la revolución burguesa fue recogida por Jacques Roux, uno de los dirigentes de los «enragés».

refrenar un egoísmo mediante su confirmación, y nada menos que mediante su confirmación *religiosa*, esto es, mediante el reconocimiento del mismo como ser sobrehumano y liberado, por tanto, de frenos humanos! Los creadores del Ser Supremo no se enteraron para nada de esta intención crítica que los animaba.

El señor *Buchez*, que basa el fanatismo de la nacionalidad en el fanatismo de la religión, comprende mejor a su héroe *Robespierre*.

Roma y Grecia se malograron a causa de la nacionalidad. Nada específico sobre la Revolución Francesa dice *la* crítica cuando la hace malograrse por culpa de la nacionalidad. Tampoco dice nada específico sobre la nacionalidad cuando determina como *puro* el egoísmo de la misma. Cuando se lo compara, por ejemplo, con el egoísmo puro del *yo fichtiano*, ese egoísmo puro de la nacionalidad aparece más bien como muy oscuro, mezclado con carne y sangre, como un egoísmo natural y espontáneo. Pero si su pureza es sólo relativa —por oposición al egoísmo de las demarcaciones feudales—, no era necesario efectuar un «nuevo examen de la revolución» para encontrar que el egoísmo que tiene una nación como contenido es más general o más puro que el egoísmo que tiene como contenido un estamento particular y una corporación particular.

Las explicaciones de *la* crítica en torno a la esencia general del estado no son menos instructivas. Se limitan a sostener que la esencia general del estado tiene que mantener ligados los diversos átomos egoístas.

Hablando con exactitud y en un sentido prosaico, los miembros de la sociedad burguesa no son *átomos*. La *cualidad característica* del átomo consiste en *no* tener cualidades y, por consiguiente, ninguna relación, condicionada por su propia *necesidad natural*, con otros entes fuera de él. El átomo *carece de necesidades*, es *autosuficiente;* el mundo exterior a él es el *vacío* absoluto, esto es, un mundo carente de contenido y de sentido, inexpresivo, precisamente porque él, el átomo, posee en sí mismo *toda plenitud*. El individuo egoísta de la sociedad burguesa puede, en su representación no sensible y en su abstracción inanimada, inflarse hasta convertirse en átomo, esto es, en ente falto de relaciones, autosuficiente, carente de necesidades, *absolutamente pleno*, venturoso. Pero a la desventurada *realidad sensible* no le interesa lo que se imagine el individuo egoísta, cada uno de cuyos sentidos lo fuerza a creer en el sentido[92] del

92. Según los editores de *MEW*, aquí «debería decir, verosímilmente», «das Sein» («la existencia») en vez de «den Sinn» («el sentido»). Véase, sin embargo, dos frases más abajo: «Pero puesto que la necesidad de un individuo no tiene un sentido ⟨ Sinn ⟩», etc.

mundo y de los individuos exteriores a él; hasta su *profano* estómago le recuerda cotidianamente que el mundo *fuera* de él no está *vacío*, sino que es lo que en realidad hay que *llenar*. Cada una de sus actividades y cualidades esenciales, cada uno de sus impulsos vitales se convierte en *necesidades*, en *requerimientos* que convierten su *egoísmo* 〈*Selbstsucht*〉 en búsqueda 〈Sucht〉 de otras cosas y hombres existentes fuera de él.[93] Pero puesto que la necesidad de un individuo no tiene un sentido comprensible por sí mismo para el otro individuo egoísta que posee los medios de satisfacer esa necesidad, esto es, ninguna conexión directa con la satisfacción, cada individuo se ve obligado a crear esa conexión al convertirse igualmente[94] en proxeneta entre la necesidad ajena y los objetos de esta necesidad. Son, pues, la *necesidad natural*, las *cualidades humanas esenciales* —por enajenadas entre sí que puedan parecer—, el *interés*, los que mantienen ligados a los miembros de la sociedad burguesa; la vida *burguesa*, y no la vida *política*, constituye su nexo real. No es, pues, el *estado* el que mantiene ligados los *átomos* de la sociedad burguesa, sino esto, el que sean *átomos* sólo en la *representación*, en el *cielo* de su imaginación, cuando en la *realidad* son seres radicalmente diferentes de los átomos, esto es, no *egoístas divinos*, sino *hombres egoístas*. Sólo la superstición política se figura, aún hoy, que el estado debe mantener ligada la vida burguesa, cuando en realidad es la vida burguesa la que mantiene la cohesión del estado.

> «La colosal idea de *Robespierre* y *Saint-Just* de constituir un ''*pueblo libre*'' que únicamente viviera conforme a las normas de la *justicia* y la *virtud* —véase, por ejemplo, el informe de Saint-Just sobre los crímenes de Danton y el referido a la policía general— sólo pudo mantenerse durante cierto tiempo por el terror y era una *contradicción*, *contra la cual* los elementos vulgares y egoístas de la *entidad popular* reaccionaron de la manera cobarde y artera que por parte de ellos era de esperar.»

Esta frase *crítico-absoluta* que caracteriza a un «pueblo libre» de *«contradicción» contra* la que tienen que reaccionar los elementos de la *«entidad popular»*, es tan absolutamente huera, que *libertad*, *justicia*,

93. Marx vuelve a interpretar el segundo componente de la palabra «Selbst*sucht*» («egoísmo») en el sentido de «Sucht» («búsqueda»); dicho elemento no deriva en realidad de «suchen» («buscar») sino de «siechen» («estar enfermo», «padecer una enfermedad».

94. «Gleichfalls»; por el contexto, es posible que aquí deba leerse «gleichsam» («por así decirlo»).

virtud, en el sentido que les daban Robespierre y Saint-Just, sólo podían ser, por el contrario, manifestaciones vitales de un *«pueblo»* y atributos de la «entidad popular». Robespierre y Saint-Just se refieren expresamente a la «libertad, justicia, virtud» *de la Antigüedad*, pertenecientes exclusivamente a la *«entidad popular». Espartanos, atenienses, romanos* en la época de su grandeza son «pueblos libres, justos, virtuosos».

> «¿Cuál es», pregunta Robespierre en el discurso sobre los principios de la moral pública (sesión de la Convención del 5 de febrero de 1794), «cuál es el *principio fundamental* del gobierno democrático o popular? La *virtud*. Hablo de la virtud *pública*, que tan grandes portentos obró en *Grecia* y *Roma* y que los obrará, aun más admirables, en la Francia republicana; de la virtud, que no es otra cosa que el amor a la patria y a sus leyes.»

Acto seguido, Robespierre caracteriza expresamente a los *atenienses* y *espartanos* de «peuples libres».[95] Constantemente rememora la *entidad popular* antigua y cita tanto a sus héroes como a sus corruptores: Licurgo, Demóstenes, Milcíades, Arístides, Bruto y Catilina, César, Clodio, Pisón.

En el informe —citado por la crítica— sobre la detención de Danton, *Saint-Just* dice expresamente:

> «El mundo está vacío desde los *romanos*, y sólo el recuerdo de ellos lo llena y augura aún la *libertad*».

Su acusación está dirigida, a la manera antigua, contra Danton como Catilina.

En el otro informe de *Saint-Just* sobre la *policía general* se describe al *republicano*, por entero, en el sentido *antiguo*: *inflexible, frugal, sencillo*, etc. La *policía* debe ser, por su naturaleza, una institución similar a la *censura* romana. Codro, Licurgo, César, Catón, Catilina, Bruto, Antonio, Casio, no faltan a la cita. Por último, *Saint-Just*, con *una sola frase*, caracteriza la «*libertad*, justicia, virtud» que reclama, cuando dice:

> «Que les hommes révolutionnaires soient des *Romains*».[96]

Robespierre, Saint-Just y su partido cayeron porque confundían la

95. «Pueblos libres.»
96. «Que los revolucionarios sean *romanos*.»

comunidad democrático-realista de la Antigüedad, fundada en la *esclavitud real*, con el *estado representativo democrático-espiritualista moderno*, basado en la *esclavitud emancipada*, en la *sociedad burguesa*. ¡Qué espejismo colosal, tener que reconocer y sancionar en los *derechos humanos* la sociedad burguesa moderna, la sociedad de la industria, de la competencia generalizada, de los intereses privados que persiguen libremente sus fines, de la anarquía, de la individualidad natural y espiritual enajenada de sí misma, y al propio tiempo anular posteriormente las *manifestaciones vitales* de esta sociedad en diversos individuos y, a la vez, querer formar la *cabeza política* de esta sociedad a la manera de la *Antigüedad*!

Este espejismo se reviste de tragedia cuando Saint-Just, el día de su ejecución, señala el gran letrero con los *derechos humanos* colgado en la sala de la Conciergerie[97] y exclama, con orgullosa seguridad de sí mismo: «C'est pourtant moi qui ai fait cela».[98] Ese cartel, precisamente, proclamaba el *derecho* de un *hombre* que no puede ser el de la entidad comunitaria antigua, del mismo modo que sus relaciones *económico-políticas* e *industriales* no son las vigentes en la *Antigüedad*.

No es éste el lugar adecuado para justificar históricamente el espejismo padecido por los *terroristas*.

> «Tras el derrocamiento de Robespierre, la *ilustración* y el *movimiento políticos* se abalanzaron hacia el punto en que se convertirían en el botín de *Napoleón*, quien no mucho después del 18 de brumario pudo decir: "Con mis prefectos, gendarmes y clérigos puedo hacer con Francia lo que se me antoje".»

La historia *profana*, por el contrario, nos informa que es después del derrocamiento de Robespierre cuando comienza a realizarse *prosaicamente* la ilustración *política*, que había querido *sobrepujarse* a sí misma, que había sido *superabundante*. Bajo el gobierno del Directorio brota con ímpetu la *sociedad burguesa* —la propia revolución la había liberado de los vínculos feudales y reconocido oficialmente, por más que el *terrorismo* la hubiese querido sacrificar a una vida política a la antigua— en arrolladoras correntadas de vida. Período fermental y turbulento de especulaciones comerciales, de afán de riquezas, de vértigo de la nueva vida burguesa, cuyo primer autodisfrute es todavía insolente, frívolo, embriagador; des-

97. Cárcel de París, contigua al Palacio de Justicia, donde se alojaba a los condenados a muerte.

98. «Soy yo, sin embargo, quien ha hecho esto.»

pejamiento *real* del *suelo* francés, cuyo agrupamiento feudal había sido parcelado[99] por el martillo de la revolución y al que el primer ardor febril de los numerosos propietarios nuevos sometía ahora a un cultivo multilateral; primeros movimientos de la industria liberada; tales son algunos de los signos de vida de la sociedad burguesa recién formada. La *sociedad burguesa* es representada *positivamente* por la *burguesía*. La burguesía, pues, *inicia* su dominación. Los *derechos humanos* dejan de existir *tan sólo* en la *teoría*.

Lo que se convirtió el 18 de brumario en el botín de Napoleón no fue —como cree la crítica, siguiendo fidelísimamente las huellas de un señor von Rotteck y de Welcker— el movimiento revolucionario en general: fue la *burguesía liberal*. Basta con leer los discursos de los legisladores de ese entonces para convencerse de ello. Uno cree haberse trasladado desde la Convención Nacional a una cámara de diputados de nuestros días.

Napoleón fue la última lucha del *terrorismo revolucionario* contra la *sociedad burguesa* proclamada asimismo por la revolución y contra la política de dicha sociedad. Napoleón, por cierto, ya había comprendido la esencia del *estado moderno,* esto es, que el mismo se funda en el desarrollo sin trabas de la sociedad burguesa, en el libre juego de los intereses particulares, etc. Decidió reconocer este fundamento y protegerlo. No era un terrorista exaltado e iluso. Pero Napoleón, al propio tiempo, consideraba al estado como un *fin en sí mismo* y a la vida burguesa sólo como un tesorero y *subalterno* suyo, al que no podía permitirse ninguna *voluntad propia*. Llevó el *terrorismo* a su *consumación* al sustituir la *revolución permanente* por la *guerra permanente*. Satisfizo hasta la plena saciedad el egoísmo de la nacionalidad francesa, pero exigió también el sacrificio de los negocios, disfrutes, riqueza, etc., de la burguesía tantas veces como lo requiriera el objetivo político de la conquista. Y si reprimió despóticamente el liberalismo de la sociedad burguesa —el idealismo político de su práctica cotidiana— no trató con mayor delicadeza los intereses *materiales* más esenciales de la misma, el comercio y la industria, toda vez que éstos entraban en conflicto con sus propios intereses políticos. Su desprecio por los hommes d'affaires [100] industriales era el complemento de su desprecio por los *ideólogos*. También en el interior combatía en la sociedad burguesa al contrincante del estado, estado que para él conta-

99. «Zerschlagen» tanto significa «triturar, machacar», como «parcelar», «lotear»; Marx, aquí, usa el verbo en ambos sentidos.
100. Hombres de negocios.

ba aún como fin absoluto en sí mismo. De esta suerte, en el Consejo de Estado declaró que no toleraría que el poseedor de grandes predios los cultivase o no a su albedrío. Concibió el plan, por ejemplo, de someter el comercio al estado mediante la expropiación del *roulage.*[101] Comerciantes franceses prepararon el acontecimiento que hizo temblar por vez primera el poderío de Napoleón. Mediante una hambruna provocada artificialmente, los agiotistas de París lo obligaron a aplazar casi dos meses la apertura de la campaña contra Rusia, y por tanto a postergarla hasta una época del año excesivamente tardía.

Así como en Napoleón el terrorismo revolucionario volvió a contraponerse a la burguesía liberal, en la Restauración, bajo los Borbones, se enfrentó a ella, una vez más, la contrarrevolución. A la postre, en 1830, la burguesía liberal realizó los deseos que la animaban en 1789, con la única diferencia de que su *ilustración política* se había *consumado,* de que ya no veía en el estado representativo constitucional el ideal del estado, ni creía luchar por la salvación del mundo y por finalidades humanas de carácter general, sino que, por el contrario, había reconocido en ese estado la expresión *oficial* de su propio y *exclusivo* poder y el reconocimiento *político* de su propio interés *particular.*

La historia de la vida de la Revolución Francesa, iniciada en 1789, no ha concluido aún con el año 1830, fecha en la cual uno de sus factores, enriquecido ahora con la conciencia de su significación *social,* alcanzó la victoria.

d) *Batalla crítica contra el materialismo francés*

> «El *espinosismo* se había enseñoreado del siglo XVIII, tanto en su prolongación francesa, que convertía la materia en la sustancia, como en el teísmo, que imponía a la materia un nombre más espiritual... La *escuela francesa de Spinoza* y los partidarios del teísmo no eran más que dos sectas que reñían sobre el verdadero sentido de *su sistema...* El simple destino de esta ilustración fue su caída en el *romanticismo,* luego de tener que entregarse prisionera de la reacción iniciada a partir del movimiento francés.»

Hasta aquí, *la* crítica.

A la historia crítica del materialismo francés le contrapondremos

101. Comercio de fletes.

su historia profana, masiva, en un breve esbozo. Llenos de temor reverencial, hemos de reconocer el abismo que se abre entre la historia tal como realmente ha ocurrido y la historia tal como acontece conforme al decreto de *la* «crítica absoluta», de la creadora, a la par, de lo viejo y de lo nuevo. Por último, y obedeciendo a los preceptos de *la* crítica, «haremos objeto de un detenido estudio» el «¿por qué?», «¿de dónde?» y «¿adónde?» de la historia crítica.

«Para hablar con *exactitud* y en *sentido prosaico*», la Ilustración francesa del siglo XVIII y en particular el *materialismo francés* no sólo fueron una lucha contra las instituciones políticas existentes, así como contra la religión y teología existentes, sino asimismo una lucha *abierta, declarada,* contra la *metafísica del siglo XVII* y contra toda *metafísica,* y en particular contra la de *Descartes, Malebranche, Spinoza* y *Leibniz.* A la *metafísica* se le opuso la *filosofía,* tal como *Feuerbach,* en su primera campaña resuelta contra *Hegel,* contraponía la *sobria filosofía* a la *embriagada especulación.* La *metafísica* del siglo XVII, que había tenido que ceder el campo a la Ilustración francesa y ante todo al *materialismo francés* del siglo XVIII, experimentó en la *filosofía alemana* y particularmente en la *filosofía especulativa alemana* del siglo XIX su *restauración victoriosa y plena.* Una vez que *Hegel* la hubo combinado de manera genial con toda la metafísica precedente y con el idealismo alemán, fundando así un reino universal metafísico, al ataque contra la teología correspondió una vez más, como en el siglo XVIII, el ataque contra la *metafísica especulativa* y contra *toda metafísica.* Ésta sucumbirá para siempre por obra del *materialismo,* consumado ahora por la labor de la *especulación* misma y coincidente con el *humanismo.* Pero al igual que *Feuerbach* en el terreno *teórico,* en el terreno de la *práctica* el *socialismo* y *comunismo* de Francia e Inglaterra representan el *materialismo* que coincide con el *humanismo.*

«Para hablar *con exactitud* y en *sentido prosaico*», hay *dos orientaciones* del *materialismo francés, una* de las cuales se origina en *Descartes* y la otra en *Locke.* La última es, *predominantemente,* un elemento cultural *francés* y desemboca de manera directa en el *socialismo.* El primero, el materialismo *mecanicista,* va a parar a las *ciencias naturales* francesas propiamente dichas. Ambas corrientes se entrecruzan en el curso del desarrollo. Del materialismo francés que se remonta directamente a *Descartes* no hemos de ocuparnos aquí más en detalle, así como tampoco de la escuela *newtoniana* francesa ni del desenvolvimiento de las ciencias naturales francesas en general.

Baste aquí, pues, con lo que se expresa a continuación:

En su *física, Descartes* había atribuido una virtud autocreadora a la

materia y concebido el movimiento *mecánico* como el acto vital de ésta. Había separado plenamente su *física* de su *metafísica. En los marcos* de su física es la *materia* la única *sustancia,* la única base del ser y del conocer.

El materialismo francés *mecanicista* se adhirió a la *física* de Descartes, por oposición a su metafísica. Sus discípulos fueron *antimetafísicos* de profesión, esto es, *físicos.*

Con el *médico Le Roy* comienza esta escuela; con el médico *Cabanis* alcanza su apogeo, y el médico *La Mettrie* es su centro. Vivía aún Descartes cuando Le Roy transfirió al alma humana la construcción cartesiana del *animal* —tal como lo haría, poco más o menos, *La Mettrie* en el siglo XVIII—, explicando el alma como un *modo del cuerpo* y las *ideas* como *movimientos mecánicos.* Le Roy creía, inclusive, que Descartes había mantenido en reserva su verdadera opinión. Descartes protestó. A fines del siglo XVIII, en su *Rapports du physique et du moral de l'homme,* Cabanis llevó a su culminación al materialismo cartesiano.

El materialismo *cartesiano* existe en Francia hasta el día de hoy. Ha alcanzado sus grandes éxitos en las *ciencias naturales mecánicas,* que son a las que menos, hablando con *exactitud* y en *sentido prosaico,* se les podrá tachar de *romanticismo.*

La *metafísica* del siglo XVII, en el caso de Francia representada en especial por *Descartes,* desde la hora de su alumbramiento tuvo por *antagonista* al *materialismo.* Éste se contrapuso personalmente a *Descartes* en la figura de *Gassendi,* el restaurador del materialismo *epicúreo.* El materialismo francés e inglés siempre se mantuvo ligado íntimamente a *Demócrito* y *Epicuro.* Otro antagonismo se le presentó a la metafísica cartesiana con el materialista *inglés Hobbes.* Mucho después de haber muerto, Gassendi y Hobbes alcanzaron la victoria sobre su adversaria en el mismo instante en que ésta imperaba ya, como un poder oficial, en todas las escuelas francesas.

Voltaire ha observado que la indiferencia de los franceses del siglo XVIII por las querellas de jesuitas y jansenistas obedecían menos a las especulaciones filosóficas que a las especulaciones financieras de *Law.* De esta suerte, la ruina de la metafísica del siglo XVII sólo se puede explicar a partir de la teoría materialista del siglo XVIII, en tanto que este movimiento teórico mismo se explica a partir de la configuración práctica de la vida francesa de ese entonces. Esta vida estaba orientada hacia el presente inmediato, hacia el disfrute mundano y los intereses seculares, hacia el mundo *terreno.* Era forzoso que a su práctica antiteológica, antimetafísica, a su práctica materialista, correspondieran

teorías antiteológicas, antimetafísicas, materialistas. En la *práctica*, la metafísica había perdido todo su crédito. En este lugar hemos tan sólo de esbozar brevemente el desenvolvimiento teórico.

En el siglo XVII (piénsese en Descartes, Leibniz, etc.) la metafísica presentaba todavía la amalgama de contenidos profanos, *positivos*. Efectuó descubrimientos en matemática, física y otras ciencias determinadas que parecían serle inherentes. Ya a comienzos del siglo XVIII esa apariencia se había desvanecido. Las ciencias positivas se habían desprendido de la metafísica y trazado sus órbitas autónomas. Toda la riqueza metafísica se reducía únicamente a entes ideales y cosas celestiales, precisamente cuando los entes reales y las cosas terrenas comenzaban a concentrar en sí todo interés. La metafísica se había vuelto insustancial. En el mismo año en que morían los últimos grandes metafísicos franceses del siglo XVII, Malebranche y Arnauld, nacían *Helvecio* y *Condillac*.[102]

El hombre que hizo caer en el des*crédito*, *teóricamente*, a la metafísica del siglo XVII y a toda metafísica, fue *Pierre Bayle*. Su arma fue el *escepticismo*, que forjó basándose en las propias fórmulas mágicas de la metafísica. Él mismo tomó como punto de partida, en un principio, la metafísica cartesiana. Así como la impugnación de la teología especulativa empujó a *Feuerbach* a la impugnación de la *filosofía especulativa* —precisamente porque reconoció en la especulación el último apoyo de la teología, porque tuvo que forzar a los teólogos a abandonar la seudociencia y refugiarse en la *fe tosca*, repelente—, así también la duda religiosa empujó a Bayle a la duda en la metafísica que respaldaba a esa fe. De ahí que sometiera a crítica la metafísica en todo su decurso histórico. Se convirtió en su historiador para escribir la historia de su muerte. Rebatió, preferentemente, a *Spinoza* y *Leibniz*.

Mediante la disolución escéptica de la metafísica, *Pierre Bayle* no sólo allanó el camino a la aceptación, en Francia, del materialismo y de la filosofía del sano sentido común. Prenunció la *sociedad atea* —que pronto debería comenzar a existir— mediante la *prueba* de que *podía* existir una sociedad formada íntegramente por ateos, de que un ateo *podía* ser una persona decente y de que el hombre no se envilecía por el ateísmo, sino por la superstición y la idolatría.

Pierre Bayle, según la expresión de un escritor francés, fue «*el último de los metafísicos* en el *sentido* del siglo XVII y el *primero de los filósofos en el sentido del siglo XVIII*».

102. La afirmación es correcta en lo que se refiere a Malebranche (muerto en 1715) y a Helvecio y Condillac (nacidos en 1715), pero no al jansenista Antoine Arnauld, «le Grand Arnauld», que muere el 8 de agosto de 1694.

Aparte de la refutación negativa de la teología y la metafísica del siglo XVII, se tenía necesidad de un sistema *positivo, antimetafísico.* Se requería un libro que sistematizara la práctica vital de ese entonces y la fundamentara teóricamente. La obra de *Locke* sobre el *Origen del entendimiento humano* vino, de allende el Canal, como anillo al dedo. Se la recibió con entusiasmo, como a un huésped al que se aguardaba con impaciencia.

Hay quienes preguntan: ¿*Locke* es, acaso, un discípulo de *Spinoza*? La historia «profana» puede contestar:

El materialismo es el hijo *innato* de *Gran Bretaña.* Ya el escolástico británico *Duns Escoto* se preguntaba «*si la materia no podría pensar*».

Para llevar a cabo este milagro, recurría a la omnipotencia de Dios, esto es, obligaba a la propia *teología* a predicar el *materialismo.* Duns Escoto era, además, nominalista. Entre los materialistas *ingleses* se encuentra como uno de los principales elementos el nominalismo, que es, en general, la *primera expresión* del materialismo.

El verdadero patriarca del *materialismo inglés* y de toda la ciencia *experimental moderna* es *Bacon.* Para él la ciencia natural es la verdadera ciencia, y la *física* sensible la parte fundamental de las ciencias naturales. Sus autoridades suelen ser *Anaxágoras,* con sus *homeomerías, Demócrito* con sus átomos. Según su teoría, los sentidos son infalibles y la *fuente* de todo conocimiento. La ciencia es *ciencia empírica* y consiste en aplicar a lo dado sensorialmente un *método racional.* Inducción, análisis, comparación, observación y experimentación son las principales condiciones de un método racional. Entre las cualidades inherentes a *la materia* el *movimiento* es la primera y la más sobresaliente, no sólo como movimiento *mecánico* y *matemático,* sino más aun como *impulso, espíritu vital, fuerza en tensión,* como *tormento* —para usar la expresión de Jakob Böhme— de la materia. Las formas primitivas de esta última son *fuerzas esenciales* animadas, individualizantes, inherentes a ella, generadoras de las diferencias específicas.

En *Bacon,* como su primer creador, el materialismo oculta en sí, todavía de un modo ingenuo, los gérmenes de un desarrollo omnilateral. La materia, en su esplendor poético-sensorial, sonríe al hombre entero. Pero la doctrina aforística misma está cuajada de inconsecuencias teológicas.

En su desarrollo ulterior el materialismo se vuelve *unilateral. Hobbes* es el *sistematizador* del materialismo *baconiano.* La sensoriedad pierde sus encantos y se torna en la sensoriedad abstracta del *geómetra.* Se sacrifica el movimiento *físico* al movimiento *mecánico* o *matemático*; se

proclama a la *geometría* como la ciencia principal. El materialismo se vuelve *misantrópico.* Para domeñar al espíritu *misantrópico descarnado,* en su propio terreno, el materialismo se ve en la necesidad de mortificar su propia carne y convertirse en *asceta.* Entra en escena como un *ente intelectual,* pero desarrolla también la inexorable consecuencia del intelecto.

Si la sensoriedad proporciona al hombre todos los conocimientos, demuestra Hobbes a partir de Bacon, la percepción, la idea, la representación, etc., no son otra cosa que fantasmas del mundo corpóreo más o menos despojados de su forma sensible. La ciencia no puede hacer otra cosa que darles nombre a esos fantasmas. Puede ocurrir que a varios fantasmas se les asigne *un* solo nombre. Y hasta puede haber nombres de nombres. Pero sería una contradicción hacer que por una parte todas las ideas encuentren su origen en el mundo de los sentidos y, por otra parte, afirmar que una palabra es más que una palabra, que además de los entes representados, siempre singulares, existen entes generales. Una *sustancia incorpórea* es, por el contrario, la misma contradicción que un cuerpo *incorpóreo. Cuerpo, ser, sustancia*, es una y la misma idea *real.* No se puede separar al pensamiento de una materia *que* piensa. Es ésta el sujeto de todas las variaciones. La palabra *infinito carece de sentido*, salvo que signifique la capacidad de nuestro espíritu para agregar sin fin. Puesto que sólo lo material es perceptible, conocible, *nada* sabemos de la existencia de Dios. Sólo mi propia existencia es segura. Toda pasión humana es un movimiento mecánico que finaliza o principia. Los objetos de las pasiones constituyen el bien. El hombre está sujeto a las mismas leyes que la naturaleza. El poder y la libertad son idénticos.

Hobbes había sistematizado a Bacon, pero no fundamentó más circunstanciadamente el principio básico baconiano, el origen de los conocimientos y las ideas a partir del mundo de los sentidos.

En su ensayo sobre el origen del conocimiento humano, *Locke* fundamenta el principio de Bacon y Hobbes.

Así como Hobbes aniquiló los prejuicios *deístas* del materialismo baconiano, Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley y otros liquidaron la última barrera teológica del sensualismo de Locke. Por lo menos para el materialista, el deísmo no es más que una manera cómoda y negligente de desembarazarse de la religión.

Hemos mencionado ya lo oportuna que resultó la obra de Locke para los franceses. Locke había echado las bases de la filosofía del bon sens, del sano sentido común, esto es, dando un rodeo había dicho que no hay filosofía que difiera del sano sentido común y del entendimiento basado en el mismo.

Discípulo *directo* e intérprete *francés* de Locke, *Condillac* orientó de inmediato el sensualismo lockiano contra la *metafísica* del siglo XVII. Demostró que los franceses la habían desechado con razón, por tratarse de una mera hechura de la imaginación y de prejuicios teológicos. Publicó una refutación de los sistemas de *Descartes, Spinoza, Leibniz* y *Malebranche.*

En su obra *L'essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac expuso las ideas de Locke y demostró que no sólo el alma, sino también los sentidos, no sólo el arte de forjar ideas, sino también el arte de experimentar sensaciones era resultado de la *experiencia* y la *costumbre*. De la *educación* y de las *circunstancias exteriores* depende, por consiguiente, todo el desenvolvimiento del hombre. Sólo con el advenimiento de la filosofía *ecléctica* Condillac fue desplazado de las escuelas francesas.

La diferencia entre el materialismo *francés* y el *inglés* es la diferencia entre ambas nacionalidades. Los franceses infundieron al materialismo inglés ingenio, carne y sangre, elocuencia. Le insuflaron el temperamento y la gracia que aún le faltaban. Lo *civilizaron*.

En *Helvecio*, que también arranca de Locke, el materialismo recibe su carácter propiamente francés. Helvecio lo concibe de inmediato en relación con la vida social. (Helvecio, *De l'homme.*) Las facultades sensoriales y el amor propio, el disfrute y el interés personal bien entendido son el fundamento de toda moral. La igualdad natural de las inteligencias humanas, la unidad entre el progreso de la razón y el progreso de la industria, la bondad natural del hombre, la omnipotencia de la educación, son rasgos principales de su sistema.

Una combinación entre el materialismo cartesiano y el inglés se da en las obras de *La Mettrie*. Se vale de la física de Descartes hasta en los detalles. Su *L'homme machine* es una disertación inspirada en el modelo del animal-máquina cartesiano. En el *Système de la nature* de Holbach la parte dedicada a la física consiste asimismo en una fusión entre el materialismo francés y el inglés, así como la parte moral, en lo esencial, se apoya en la moral de Helvecio. El materialismo francés que se mantiene más en contacto aún con la metafísica, y que por ello mereció también las alabanzas de Hegel, *Robinet (De la nature)*, se remite expresamente a *Leibniz*.

No hace falta que hablemos de Volney, Dupuis, Diderot, etc., ni tampoco de los fisiócratas, después de haber puesto en claro el doble origen del materialismo francés a partir de la física cartesiana y del materialismo inglés, así como el antagonismo entre el materialismo francés y la *metafísica* del siglo XVII, la metafísica de Descartes, Spinoza,

Malebranche y Leibniz. Este antagonismo sólo podía volverse visible a los alemanes desde el momento en que ellos mismos se contrapusieran antagónicamente a la *metafísica especulativa*.

Así como el materialismo *cartesiano* suma sus aguas a las *ciencias naturales propiamente dichas*, la otra orientación del materialismo francés desemboca directamente en el *socialismo* y el *comunismo*.

No se necesita una gran sagacidad para advertir, a partir de las doctrinas del materialismo relativas a la bondad originaria y la igual capacidad intelectual de los hombres, a la omnipotencia de la experiencia, la costumbre, la educación, al influjo de las circunstancias exteriores sobre el hombre, a la gran significación de la industria, a la justificación del disfrute, etc., no se necesita una gran sagacidad, decíamos, para advertir, a partir de todo esto, la conexión necesaria entre el materialismo, por un lado, y el comunismo y el socialismo, por el otro. Si el hombre forma todo conocimiento, sensación, etc., a partir del mundo de los sentidos y de los que experimenta en ese mundo, lo que importa es, por consiguiente, organizar el mundo empírico de tal suerte que el hombre experimente en él lo verdaderamente humano, se habitúe a ello, que se experimente a sí mismo como hombre. Si el interés bien entendido es el principio de toda moral, de lo que se trata es de que el interés particular del hombre coincida con el interés humano. Si el hombre, en el sentido materialista, carece de libertad, vale decir, si es libre no por la fuerza negativa de evitar esto o aquello, sino por la fuerza positiva de hacer valer su verdadera individualidad, no se tendrá que castigar el delito en el individuo, sino destruir los semilleros antisociales del delito y dar a cada cual el espacio social para la manifestación esencial de su vida. Si el hombre es formado por las circunstancias, habrá que formar humanamente las circunstancias. Si el hombre es social por naturaleza, sólo en la sociedad desarrollará su verdadera naturaleza, y habremos de medir el poder de su naturaleza no según el poder del individuo aislado, sino conforme al poder de la sociedad.

Estas tesis y otras análogas se encuentran, casi textualmente, incluso en los más antiguos materialistas franceses. No es éste el lugar para formular un juicio sobre ellas. Una obra característica de la tendencia socialista del materialismo es la *Apología de los vicios*, de *Mandeville*, un viejo discípulo inglés de Locke. El autor demuestra que en la sociedad *actual* los vicios son indispensables y *útiles*. No fue ésta una apología de la sociedad actual.

Fourier procede directamente de la doctrina de los materialistas franceses. Los *babuvistas* eran materialistas toscos, incivilizados, pero también

el comunismo desarrollado data *directamente* del *materialismo francés*. Éste, en efecto, bajo la figura que le había conferido *Helvecio*, se repatría en su tierra natal, en *Inglaterra*. Sobre la moral de Helvecio, *Bentham* funda su sistema del *interés bien entendido*, así como *Owen*, partiendo del sistema de *Bentham*, echa las bases del comunismo inglés. Desterrado a Inglaterra, el francés *Cabet* es estimulado por las ideas comunistas difundidas allí y cuando vuelve a Francia se convierte en el representante más popular, aunque también más superficial, del comunismo en ese país. Los comunistas franceses más científicos, *Dézamy, Gay*, etc., desarrollan, lo mismo que Owen, la teoría del *materialismo* como la teoría del *humanismo real* y como la base *lógica* del *comunismo*.

Y bien, ¿dónde el señor Bauer, o sea *la* crítica, ha sabido procurarse las piezas documentales en las que basa la historia crítica del materialismo francés?

1) La *Historia de la filosofía* de Hegel presenta al materialismo francés como *realización* de la sustancia espinosiana, lo que en todo caso es incomparablemente más sensato que lo de «escuela francesa de Spinoza».

2) De la *Historia de la filosofía* de Hegel, el señor *Bauer* había entresacado eso del materialismo francés como *escuela* de Spinoza. Y si en otra obra de Hegel hubiera encontrado que el deísmo y el materialismo son *dos partidos que sostienen uno y el mismo* principio básico, habría llegado a la conclusión de que Spinoza tenía *dos* escuelas que altercaban en torno al sentido de su sistema. El señor Bauer podía haber encontrado en la *Fenomenología* hegueliana la aclaración mencionada. Se dice allí, textualmente:

> «En torno a ese ente absoluto, la propia *Ilustración* empieza a reñir consigo misma... y se escinde en *dos partidos*... el uno... denomina a ese absoluto que carece de predicado,... el *ser absoluto supremo*... el otro lo denomina *materia*... Se trata del *mismo* concepto; la diferencia no estriba en la cosa, sino puramente en el diferente punto de partida de las dos formaciones». (Hegel, *Phänomenologie*, págs. 420, 421, 422.)

3) Por último, el señor Bauer podía encontrar en Hegel, asimismo, que la sustancia, si no continúa su desenvolvimiento hasta llegar al concepto y la autoconciencia, desemboca en el «romanticismo». Un desarrollo similar efectuaron, en su tiempo, los *Hallische Jahrbücher*.[103]

103. Ver nota 78.

Pero a toda costa *el «espíritu»* debía imponer a su «antagonista», el *materialismo*, un *«ingenuo destino»*.

Nota. La mayor parte de las modernas historias *francesas* de la filosofía exponen con lujo de detalles la conexión del materialismo francés con Descartes y Locke, así como el antagonismo entre la filosofía del siglo XVIII y la metafísica del XVII. Frente a la crítica crítica, debimos limitarnos aquí a repetir cosas ya sabidas. Por el contrario, la conexión entre el materialismo del siglo XVIII y el *comunismo* inglés y francés del siglo XIX requiere aun hoy una exposición detallada. Nos limitaremos aquí a citar de Helvecio, Holbach y Bentham unos pocos pasajes significativos.

1) *Helvecio:* «Los hombres no son malos, pero se hallan sometidos a sus intereses. No hay que quejarse de la maldad de los hombres, sino de la ignorancia manifestada por los legisladores, que siempre ponen en contradicción el interés particular con el interés general.» — «Hasta el presente, los moralistas no han tenido ningún éxito, porque hay que escarbar en la legislación para arrancar la raíz creadora de los vicios. En Nueva Orleans las mujeres pueden repudiar a sus maridos no bien se cansan de ellos. En países tales no se encuentran mujeres falsas, porque ningún interés las impulsa a serlo.» «La moral no pasa de ser una ciencia frívola si no se la combina con la política y la legislación.» — «A los moralistas hipócritas se los reconoce, de un lado, por la displicencia con que examinan los vicios que disuelven los reinos, y del otro, por la iracundia con que vociferan contra los vicios privados.» — «Los hombres no nacen buenos ni malos, pero sí propensos a ser lo uno o lo otro, según que un interés común los una o los separe.» «Si los ciudadanos no pudiesen aumentar su bienestar particular sin promover el bienestar general, no habría más viciosos que los zopencos.» (*De l'esprit*, París, 1822, ⟨t.⟩ I, págs. 117, 240, 241, 249, 251, 339 y 369.) Como la educación, según Helvecio, forma al hombre —y por aquélla entiende él (cfr. *l. c.*, pág. 390) no sólo la educación en el sentido habitual, sino la totalidad de las relaciones vitales de un individuo—, si bien por una parte se requiere una reforma que suprima la contradicción entre el interés particular y el interés colectivo, para ejecutar tal reforma es necesaria, por otra parte, una trasmutación de la conciencia: «Sólo es posible poner en práctica las grandes reformas si se atenúa la torpe veneración de los pueblos por las viejas leyes y costumbres» (pág. 260, *l. c.*) o, como dice en otra parte, si se suprime la ignorancia.

2) *Holbach.* «Ce n'est que lui-même que l'homme peut aimer dans les objets qu'il aime: ce n'est que lui-même qu'il peut affectionner dans les êtres de son espèce.» «L'homme ne peut jamais se séparer de lui-même dans aucun instant de sa vie: il ne peut se perdre de vue.» «C'est

toujours notre utilité, notre intérêt... qui nous fait haïr ou aimer les objets»[104] (*Système social*, t. I, París, 1822, págs. 80, 112), pero: «L'homme pour son propre intérêt doit aimer les autres hommes puisqu'ils sont nécessaires à son bien-être... La morale lui prouve, que de tous les êtres les *plus nécessaire à l'homme c'est l'homme*»[105] (pág. 76.) «La vraie morale, ainsi que la vraie politique, est celle qui cherche à approcher les hommes, afin de les faire travailler par des efforts réunis à leur bonheur mutuel. Toute morale qui sépare *nos intérêts de ceux de nos associés* est fausse, insensée, contraire à la nature»[106] (pág. 116). «Aimer les autres... c'est *confondre nos intérêts avec ceux de nos associés*, afin de travailler à *l'utilité commune*... *La vertu* n'est que *l'utilité des hommes réunis en société*»[107] (pág. 77.) «Un homme sans passions ou sans désirs cesserait d'être un homme... Parfaitement détaché de lui-même, comment pourrait-on le déterminer à s'attacher à d'autres? Un homme, indifférent pour tout, privé de passions, qui se suffirait à lui-même, ne serait plus un être sociable... La vertu n'est que la *communication du bien*»[108] (*l. c.*, pág. 118). «La morale religieuse ne servit jamais à rendre les mortels plus sociables»[109] (pág. 36, *l. c.*).

3) *Bentham.* De Bentham citamos sólo un pasaje en el que impugna el «intérêt général en el sentido político». «L'intérêt des individus... doit céder à l'intérêt public. Mais... qu'est ce que cela signifie? Chaque individu n'est-il pas partie du public autant que chaque autre? Cet intérêt public, que vous personnifiez, n'est qu'un terme abs-

104. «En los objetos que ama, el hombre sólo puede amarse a sí mismo; en los seres de su especie, sólo puede experimentar afecto por su propia persona.» «El hombre nunca puede separarse de sí mismo, en ningún instante de su vida; no puede perder de vista su propio ser.» «Siempre es nuestra utilidad, nuestro interés... lo que nos mueve a odiar o a amar los objetos.»

105. «Por su propio interés el hombre debe amar a los demás hombres, ya que son necesarios para su bienestar... La moral le demuestra que de todos los seres, el *más necesario para el hombre es el hombre.*»

106. «La verdadera moral, así como la verdadera política, es la que procura aproximar a los hombres con vistas a hacerlos trabajar, mediante esfuerzos combinados, en pro de su dicha mutua. Toda moral que separe *nuestros intereses de los de nuestros asociados* es falsa, insensata, contraria a la naturaleza.»

107. «Amar a los demás... es *confundir nuestros intereses con los de nuestros asociados*, con vistas a trabajar por la *utilidad común*... *La virtud* no es otra cosa que *la utilidad de los hombres reunidos en sociedad.*»

108. «Un hombre sin pasiones o sin deseos dejaría de ser hombre... Enteramente desapegado de sí mismo, ¿cómo se lo podría impulsar a sentir apego por otros? Un hombre indiferente a todo, privado de pasiones, que se bastara a sí mismo, ya no sería un ser sociable... La virtud no es otra cosa que la *comunicación del bien.*»

109. «La moral religiosa nunca ha servido para que los mortales fueran más sociables.»

trait: il ne représente que la masse des intérêts individuels... S'il était bon de sacrifier la fortune d'un individu pour augmenter celle des autres, il serait encore mieux d'en sacrifier un second, un troisième, sans qu'on puisse assigner aucune limite... Les intérêts individuels sont les seuls intérêts réels.»[110] (Bentham, *Théorie des peines et des récompenses*, etc., París, 1826, 3.ª ed., ⟨t.⟩ II, pág. [229], 230.)

e) *Derrota final del socialismo*

«Los franceses han formulado una serie de *sistemas* relativos a *cómo* hay que *organizar* la *masa*, pero no han podido menos de *fantasear*, pues contemplaban la masa tal cual es, como material utilizable.»

Franceses e ingleses han demostrado, más bien, y con todo detalle, que el orden social actual organiza a la «masa *tal* cual es» y que, por ende, es la *organización* de ésta. *La* crítica, siguiendo el ejemplo de la *Allgemeine Zeitung*,[111] liquida a todos los sistemas socialistas y comunistas mediante la *concienzuda* palabra *fantasear*.

Con esto, el socialismo y el comunismo extranjeros han mordido el polvo por obra de *la* crítica, que traslada entonces sus operaciones bélicas a Alemania.

«Cuando los *partidarios alemanes de la Ilustración* se vieron súbitamente defraudados en sus esperanzas de 1842 y, en su perplejidad, no sabían a qué debían *dar comienzo entonces*, les llegó en el momento oportuno la *nueva* de los modernos sistemas *franceses*. Podían hablar ahora de la elevación de las clases populares inferiores y pasar por alto, de este modo, la cuestión de si ellos mismos no pertenecían a la masa, a la que precisamente no hay que buscar tan sólo en los estratos inferiores.»

Como vemos, *la* crítica agotó a tal punto, en la apología del pasado literario baueriano, su acopio íntegro de razones bien intencionadas, que

110. «El interés de los individuos... debe someterse al interés público. ¿Pero... qué significa esto? ¿No es cada individuo parte del público, a igual título que cualquier otro? Este interés público que personificáis sólo es un término abstracto: no representa otra cosa que el conjunto de los intereses individuales... Si fuera bueno sacrificar la fortuna de un individuo para acrecentar la de los demás, sería todavía mejor sacrificar la de un segundo, la de un tercero, sin que sea posible trazar límite alguno... Los intereses individuales son los únicos intereses reales.»

111. Diario fundado en 1789. Apareció en Augsburgo de 1810 a 1882.

ya sólo sabe explicar el movimiento socialista alemán por la «perplejidad» en que se encontraban los partidarios de la Ilustración en 1842. «Felizmente, les llegó la nueva de los modernos sistemas *franceses.*» ¿Por qué no de los *ingleses*? Por la decisiva razón *crítica* de que el libro de *Stein*, *El comunismo y el socialismo de la Francia actual*, no le proporcionó al señor Bauer ninguna nueva acerca de los modernos sistemas ingleses. Es ésta la misma razón decisiva de por qué para *la* crítica, en su parloteo sobre los sistemas socialistas, existen única y exclusivamente *sistemas franceses.*

Los partidarios alemanes de la Ilustración —nos sigue ilustrando la crítica— cometieron un pecado contra el Espíritu Santo.[112] Se ocuparon de las «clases populares inferiores», existentes ya en 1842, para poder *pasar por alto* la cuestión, aún *in*existente por ese entonces, de qué rango estarían llamados a ocupar en el *orden mundial crítico* que había de fundarse en el año de gracia de 1843: ¿oveja o morueco, crítico crítico o masa impura, *el* espíritu o *la* materia? Pero ante todo habrían tenido que cavilar seriamente sobre la propia *salvación* crítica *de su alma*, ¿porque de qué me aprovecharía si granjeare todo el mundo, y con él las clases populares inferiores, y perdiere mi alma?[113]

> «No se puede elevar a un ser espiritual si no se lo modifica, y no se lo puede modificar antes de que él haya experimentado la resistencia más extrema.»

Si *la* crítica estuviera más familiarizada con el movimiento de las clases populares inferiores, sabría que la más extrema resistencia, exprimentada por ellas en la vida práctica, las modifica día a día. La nueva literatura en prosa y en verso que brota de las clases populares inferiores en Inglaterra y Francia le demostraría que dichas clases, aun sin necesidad de que el *Espíritu Santo* de la *crítica crítica* les *haga sombra*[114] de manera directa, saben elevarse espiritualmente.

112. Único pecado imperdonable para la teología cristiana: «Todo pecado y blasfemia será perdonado a los hombres; mas la blasfemia contra el Espíritu no será perdonada a los hombres» (*Mateo*, XII, 31; cfr. *Marcos*, III, 28-29 y *Lucas*, XII, 9-10).

113. Marx parafrasea a *Mateo*, XVI, 26: «Porque, ¿de qué aprovecha al hombre, si granjeare todo el mundo, y perdiere su alma?».

114. El autor alude irónicamente a *Lucas*, I, 35: «Y respondiendo el ángel le dijo ⟨a María⟩: El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te hará sombra», etc.

«Aquellos», continúa fantaseando la crítica absoluta, «cuyo *único caudal* es la frase "*organización de la masa*"», etc.

De «organización del trabajo» se ha hablado mucho, aunque esta «consigna» tampoco surgió de los socialistas mismos, sino del partido político-radical en Francia, que procuró conciliar la política con el socialismo. De «organización de la masa», como de un problema aún por resolver, no habló nadie antes de la crítica crítica. Pero sí se ha indicado, por el contrario, que la *sociedad burguesa*, la disolución de la vieja sociedad *feudal*, *es* esta organización.

La crítica transcribe su descubrimiento entre comillas. El ganso que le ha graznado al señor Bauer ese santo y seña para la salvación del Capitolio[115] no es nadie más que su *propio ganso,* la *crítica crítica.* Ha reorganizado a la masa al construirla especulativamente como el antagonismo absoluto *del* espíritu. La antítesis entre el espíritu y la masa es la «organización» crítica «de la sociedad», en la cual *el* espíritu o *la* crítica representan el *trabajo* organizador, la masa la *materia prima* y la historia el *producto fabril.*

Tras las grandes victorias alcanzadas por la crítica absoluta en su tercera campaña sobre la revolución, el materialismo y el socialismo, podemos preguntarnos: ¿cuál es el *resultado último* de esos trabajos de Hércules? No otro que el siguiente: que esos movimientos *sucumbieron* sin arrojar resultado alguno, porque aún eran *crítica inficionada de masa* o *espíritu inficionado de materia.* Inclusive en el propio pasado literario del señor Bauer, *la* crítica descubrió una vasta contaminación de *la* crítica por la masa. Pero si *aquí* en vez de una crítica escribe una apología, en vez de retirarse *«asegura»,* en vez de encontrar en la *contaminación del espíritu por la carne* la muerte también del espíritu, invierte más bien las cosas y en la contaminación de la *carne por el espíritu* encuentra incluso la vida de la *carne baueriana,* es por el contrario tanto más inexorable y más decididamente *terrorista* no bien la crítica imperfecta, aún inficionada de masa, no es ya la *obra* del señor Bauer sino la obra de pueblos enteros y de una serie de franceses e ingleses profanos, no bien la crítica imperfecta ya no se denomina *La cuestión judía* o *La buena causa de la libertad*

115. Hacia 390 a.n.e. los galos atacaron Roma y tomaron toda la ciudad salvo el Capitolio, cuyos defensores, según la leyenda, fueron despertados a tiempo por el graznido de los gansos de Juno y pudieron repeler el ataque nocturno por sorpresa. El autor hace un juego de palabras con el término que en alemán designa las comillas: *Gänsefüssen*, literalmente, «pies de ganso».

o *Estado, religión y partido*, sino la revolución, el materialismo, el socialismo, el comunismo. *La* crítica, de esta suerte, ha aniquilado la contaminación del espíritu por la materia y de la crítica por la masa, salvando del sacrificio a la propia carne y crucificando la ajena.

En todo caso, y de una manera u otra, el «espíritu inficionado de carne» o la «crítica inficionada de masa» han sido quitados de en medio. A esta contaminación acrítica la sustituye la *disociación* absolutamente crítica de espíritu y carne, crítica y masa, su antagonismo puro. En su figura *histórico-universal*, tal como da forma al interés verdaderamente histórico del presente, este antagonismo es el antagonismo del señor Bauer y consortes o *del* espíritu contra todo el resto del género humano en cuanto la materia.

La revolución, el materialismo y el comunismo han alcanzado, *pues*, su objetivo histórico. Por medio de su propia *ruina*, han desbrozado el camino al *Señor* crítico. ¡Hosanna!

f) *El ciclo especulativo de la crítica absoluta y la filosofía de la autoconciencia*

Por haber sido llevada a cabo, presuntamente, de manera *consumada* y pura en *un* campo, *la crítica* incurrió tan sólo en un *desliz*, «sólo» en una «inconsecuencia», al no ser «pura» y «consumada» en *todos* los campos del mundo. El «único» territorio «crítico» no es otro que el campo de la *teología*. La comarca *pura* de ese territorio se extiende desde la *Crítica de los sinópticos* de Bruno Bauer hasta el *Cristianismo descubierto*, de Bruno Bauer, como la plaza fuerte fronteriza más adelantada.

> «Con el espinosismo», se dice, «la crítica moderna supo finalmente a qué atenerse; era pues una inconsecuencia el que aquélla —aunque sólo fuera en algunos puntos que discurrían de manera equivocada— presupusiera ingenuamente la *sustancia* en un territorio.»

Si hace un tiempo, la admisión de que *la* crítica estaba envuelta en prejuicios *políticos* se mitigaba de inmediato, asegurando que ese envolvimiento era «*¡tan flojo, en el fondo!*», aquí la confesión de la *inconsecuencia* se atempera mediante la intercalación de que sólo se cometió en *algunos puntos que discurrían de manera equivocada*. La culpa no la tenía el señor Bauer, sino los *puntos equivocados*, que como jamelgos testarudos hacían *extraviarse* a la crítica.

Un par de citas pondrá de manifiesto que *la* crítica, mediante el subyugamiento del *espinosismo* desembocó en el *idealismo hegueliano*, que pasó de la *«sustancia»* a otro *engendro metafísico, al «sujeto»*, a la *«sustancia como proceso»*, a la *«autoconciencia infinita»*, y que el resultado final de la crítica «consumada» y «pura» es la *restauración de la teoría cristiana de la creación* bajo forma *especulativa, hegueliana.*

Consultemos, en primer término, la *Crítica de los sinópticos*:

> «Strauss se mantiene fiel al punto de vista de que la *sustancia* es lo absoluto. La tradición, bajo esta forma de la generalidad que aún no ha alcanzado la determinabilidad real y racional de la generalidad —determinabilidad que sólo puede alcanzarse en la *autoconciencia*, en la *singularidad* e *infinitud* de la misma—, no es otra cosa que *la sustancia*, que ha salido de su simplicidad lógica y asumido, en cuanto el *poder de la congregación*, determinada forma de existencia» (*Kritik der Synopt[iker]*, vol. I, prólogo, págs. VI[-VII].)

Abandonemos a su destino «*la* generalidad que alcanza una determinabilidad», la «singularidad e infinitud», esto es, el *concepto* hegueliano. En lugar de decir que la visión intuitiva, que en la teoría de *Strauss* corre por cuenta del «poder de la congregación» y de la «tradición», posee su expresión *abstracta*, su *jeroglífico* metafísico-lógico en la representación espinosista de *la sustancia*, el señor Bauer hace que «*la sustancia* salga de su simplicidad lógica y asuma, en el poder de la congregación, una forma determinada de existencia». Utiliza el milagrero aparato *hegueliano*, que hace brotar de la *lógica —donde están disueltas en la «simplicidad»* del pensamiento— las *«categorías metafísicas»*, esto es, las abstracciones extraídas de la *realidad*, y las hace asumir «determinada forma» de la existencia física o humana, las hace encarnarse. ¡*Hinrichs* nos asista!

> «Misteriosa», continúa *la* crítica contra Strauss, «misteriosa es esta concepción, porque en cada instante en que se decide a explicar y poner en claro el proceso al que la historia evangélica debe su origen, nunca puede ir más allá de producir la *apariencia* de un proceso [...]. La tesis: "La historia evangélica tiene su fuente y su origen en la tradición", incluye *dos veces* el mismo elemento: "la tradición" y la "historia evangélica"; también los pone a los dos en relación, por cierto, pero no nos dice a qué *proceso interior de la sustancia* deben su origen el desarrollo y la exégesis.»

Según *Hegel*, la *sustancia* debe concebirse como *proceso interior*. Caracteriza el *desarrollo* en los siguientes términos, desde el punto de vista de la sustancia:

> «Cuando consideramos más de cerca este *despliegue*, no se manifiesta como habiéndose llevado a cabo por el hecho de que uno y lo mismo haya asumido diversas formas, sino que aquél es la *repetición* informe *de lo uno y lo mismo*, que sólo... contiene una monótona *apariencia* de diversidad». (*Phänomenologie*, prólogo, pág. 12.)

¡Hinrichs nos asista!
Prosigue el señor Bauer:

> «La crítica, según esto, tiene que dirigirse contra sí misma y... disolver la *misteriosa sustancialidad* hacia donde tiende el *desarrollo mismo de la sustancia*, hacia la generalidad y determinabilidad de la idea y hacia su existencia real, la *autoconciencia infinita*».

La crítica de *Hegel* contra el punto de vista de la sustancialidad continúa de esta suerte:

> «Hay que desencerrar el carácter cerrado de la sustancia y elevarla a la *autoconciencia*» (*l. c.* pág. 7).

También en Bauer la *autoconciencia* es la *sustancia elevada* a autoconciencia, o la *autoconciencia* como la *sustancia*; la autoconciencia se transforma de un *predicado del hombre* en *sujeto autónomo*. Es la caricatura *teológico-metafísica* del hombre en su *divorcio* respecto de la naturaleza. De ahí que la *esencia* de esta autoconciencia no sea el *hombre*, sino *la idea*, cuya *existencia real* es ella. Es la idea *hecha hombre* y por consiguiente, asimismo, *infinita*. Todos los atributos *humanos*, por ello, se transforman *misteriosamente* en atributos de la imaginaria *«autoconciencia infinita»*. Por eso el señor Bauer dice *expresamente* de esta «autoconciencia infinita» que *todo* encuentra en ella su *origen* y su *explicación*, vale decir, su *razón existencial*. ¡*Hinrichs* nos asista!
Continúa el señor Bauer:

> «La fuerza de la *relación de sustancialidad* estriba en su impulso, que nos lleva al concepto, a la idea y a la autoconciencia».

Dice *Hegel*:

> «Así, el *concepto* es la *verdad* de la sustancia». «La transición de la *relación de sustancialidad* ocurre por su propia necesidad inmanente y no es otra cosa sino que *el* concepto es su verdad.» «La *idea* es el concepto adecuado.» «El concepto... que se ha desarrollado hasta convertirse en existencia *libre*... no es otra cosa que el *yo* o la *autoconciencia pura*.» (*Logik, Hegels Werke*, 2.ª edición, vol. 5, págs. 6, 9, 229, 13.)

¡*Hinrichs* nos asista!

Es comiquísimo que el señor Bauer diga todavía en su *Literatur-Zeitung*:

> «Ya *Strauss* cayó en descrédito porque no pudo *consumar* la *crítica del sistema hegueliano*, aunque con su crítica a medias demostró la necesidad de consumar dicha crítica», etc.

No era la *crítica consumada* del sistema hegueliano, sino a lo sumo la *consumación del sistema hegueliano*, cuando menos en su aplicación a la teología, lo que creía proporcionar el propio señor Bauer en su *Crítica de los sinópticos*.

Caracteriza su crítica (prólogo a los *Sinópt*[*icos*], p. XXI) como «último hecho de determinado sistema», el cual no es otro que el sistema *hegueliano*.

La lucha entre *Strauss* y *Bauer* con respecto a *la sustancia* y la *autoconciencia* es una lucha *en el marco* de las especulaciones *heguelianas*. En *Hegel* se hallan *tres* elementos: la *sustancia espinosista, la autoconciencia fichtiana* y la *unidad hegueliana,* contradictorio-necesaria, de ambas, el *espíritu absoluto*. El primer elemento es la *naturaleza*, metafísicamente disfrazada en la *separación* con respecto al hombre, el segundo es el espíritu metafísicamente disfrazado en la *separación* con respecto a la naturaleza, el tercero es la *unidad* metafísicamente disfrazada de ambos, el *hombre real* y el *género humano* real.

Strauss continúa consecuentemente a *Hegel desde el punto de vista espinosista* y Bauer lo continúa consecuentemente *desde el punto de vista fichtiano*, dentro del campo de la teología. Ambos *critican* a Hegel en la medida en que en éste cada uno de los dos elementos es *falseado* por el otro, mientras que Strauss y Bauer desarrollaron cada uno de los dos elementos hasta su realización *unilateral*, esto es, consecuente. Ambos, por ende, van en su crítica *más allá* de Hegel, pero ambos, también, se mantienen *dentro* de la especulación hegueliana y sólo representan, cada uno por separado, *un* aspecto del sistema de Hegel. Es Feuerbach, quien

consuma y critica a *Hegel desde el punto de vista hegueliano* al disolver el metafísico espíritu *absoluto* en el «*hombre real sobre la base de la naturaleza*», el que por vez primera consuma la *crítica de la religión*, trazando a la vez los *rasgos fundamentales* —grandiosos y magistrales— para la *crítica de la especulación hegueliana* y por consiguiente de *toda metafísica*.

En el caso del señor Bauer ya no es el *Espíritu Santo*, ciertamente, el que guía la pluma del evangelista, sino la *autoconciencia infinita*.

> «No hemos de tener ya reparo en decir que la concepción correcta de la historia evangélica tiene también su *base filosófica*, esto es, *la filosofía de la autoconciencia*.» (Bruno Bauer, *Krit*[*ik*] *der Synopt*[*iker*], prólogo, p. XV.)

Esta *filosofía* baueriana *de la autoconciencia*, así como los *resultados* que el señor Bauer obtuvo de su crítica de la teología, deben ser caracterizados por medio de algunos extractos del *Cristianismo descubierto*, su *última* obra filosófico-religiosa.

En el lugar citado se afirma de los *materialistas franceses*:

> «Si se ha descubierto la *verdad* del materialismo, la *filosofía* de la *autoconciencia*, y se ha reconocido la *autoconciencia* como el *todo*, como la solución del enigma planteado por la *sustancia espinosista* y como la verdadera *causa* sui[116] ... ¿para qué existe *el espíritu*?, *¿para qué la autoconciencia*? ¡Como si la *autoconciencia*, al poner el *mundo*, al poner la *diferencia* y al producirse *a sí misma* en lo que ella produce —puesto que supera de nuevo la *diferencia de lo producido con respecto a ella misma*, puesto que sólo es ella misma, por consiguiente, [en el producir y] en el movimiento—, como si no tuviera su fin y se poseyera por primera vez en ese movimiento que es ella misma!». (*Entdeckt*[*es*] *Christ*[*entum*], página 113.)
>
> «Los materialistas franceses han concebido los movimientos de la autoconciencia, ciertamente, como los movimientos del ser universal, de la materia, pero aún no han podido ver que el *movimiento del universo sólo* en cuanto *movimiento* de la *autoconciencia* se ha vuelto *real* para sí mismo y está en conformidad y unidad consigo mismo» (*l. c.*, páginas 114-115.)

¡*Hinrichs* nos asista!

En buen romance, la *primera* tesis significa esto: la verdad del *ma-*

116. Causa de sí misma. Para Spinoza, *causa sui* es Dios o la naturaleza, esto es, la sustancia como sustancia infinita.

terialismo es lo *contrario* del materialismo, el idealismo *absoluto*, vale decir, exclusivo, extremo. La autoconciencia, el *espíritu*, es el *todo*. Fuera de él no hay *nada*. «La autoconciencia», «*el espíritu*», es el creador todopoderoso del universo, del cielo y de la tierra. El *universo* es una manifestación vital de la autoconciencia, que se ve obligada a *enajenarse* y adoptar una *figura servil*, pero la diferencia del universo con la autoconciencia no es más que una *seudodiferencia*. La autoconciencia no diferencia de sí misma *nada real*. El universo es, más bien, tan sólo una *distinción* metafísica, una invención del etéreo cerebro de la autoconciencia, una *fantasía* del mismo. La autoconciencia, pues, vuelve a suprimir la apariencia de que exista algo fuera de ella —posibilidad que había concedido por un instante— y no reconoce en su «producido» ningún objeto real, y por ende diferenciable realiter[117] de ella misma. Pero por medio de este movimiento la *autoconciencia* se produce por primera vez como absoluta, ya que el idealista *absoluto*, para ser idealista absoluto, tiene necesariamente que recorrer el *proceso sofístico*, transformar primero el mundo *exterior a él* en un *ser aparente*, en mera ocurrencia de *su* cerebro, y luego tomar esta *figura fantástica* por lo que es, por mera fantasía, para poder, por fin, proclamar su propia existencia única, exclusiva, no perturbada ya por la apariencia de un mundo exterior.

La segunda tesis significa, en buen romance: los materialistas franceses, ciertamente, han concebido los movimientos de la materia como movimientos espirituales, pero aún no han podido ver que no son movimientos *materiales*, sino *ideales*, movimientos de la autoconciencia, esto es, puros movimientos intelectuales. Aún no han podido ver que el movimiento real del universo sólo se ha vuelto verdadero y real en cuanto movimiento *ideal* de la autoconciencia, libre y liberado de la *materia*, o sea de la *realidad*; esto es, que un movimiento *material* diferente del movimiento ideal del cerebro, no existe más que en *apariencia*. ¡*Hinrichs* nos asista!

Esta *teoría* especulativa *de la creación* se encuentra casi textualmente en *Hegel*, es posible dar con ella ya en su *primera* obra, en su *Fenomenología*.

> «La *enajenación de la autoconciencia* es lo que pone la *coseidad*... En esta enajenación la autoconciencia se pone como *objeto* o el objeto como *sí mismo*. Por otra parte, en esto se halla implícito este otro momento, el de que la autoconciencia ha *superado* e igualmente anulado en sí misma

117. Realmente.

esta *enajenación* y *objetividad*... Éste es el *movimiento de la conciencia.*» (Heg[el], *Phänomen[ologie]*, pág. [574-]575.)

«La autoconciencia tiene un *contenido* que la distingue *de sí misma*... Este contenido es, en su diferencia misma, el *yo*, puesto que el yo es el *movimiento* del superarse-a-sí-mismo... Este contenido, indicado de una manera más determinada, no es otra cosa que el recién *enunciado movimiento mismo*, pues aquél es *el espíritu* que se recorre a sí mismo, y precisamente *para sí* en cuanto *espíritu*» (*l. c.*, pág. [582-]583).

En torno a esta teoría hegueliana de la creación hace notar *Feuerbach*:

«La materia es la autoenajenación del espíritu. Con ello, la materia misma obtiene espíritu y entendimiento, pero a la vez es puesta de nuevo como ser *nulo*, *carente de verdad*, puesto que sólo el ser constituido a partir de esta enajenación, esto es, el ser que se desprende de la materia, de la sensoriedad, es enunciado como el ser en su consumación, en su figura y forma verdaderas. Lo natural, material, sensorial es aquí, pues, *lo que hay que negar*, tal como en la teología *la naturaleza inficionada por el pecado original*». (*Philosophie der Zukunft*, pág. 35.)

El señor Bauer, pues, defiende el materialismo contra la *teología acrítica*, echándole en cara, al mismo tiempo, que «aún no» sea *teología crítica, teología del entendimiento, especulación hegueliana. ¡Hinrichs! ¡Hinrichs!*

Por eso el señor Bauer, que ahora ha llevado adelante en *todos* los terrenos *su* antítesis con la *sustancia, su filosofía de la autoconciencia* o *del espíritu*, sólo debe vérselas en todos los terrenos con sus propias *fantasmagorías*. En sus manos, *la* crítica es el instrumento para sublimar en mera *apariencia* y en pensamientos *puros* todo aquello que, *al margen* de la *autoconciencia infinita*, mantiene aún una existencia material *finita*. En la sustancia, el señor Bauer no combate la *ilusión metafísica*, sino el meollo *mundano*, la *naturaleza*, la naturaleza tanto en cuanto existe *fuera* del hombre, como en cuanto es la propia naturaleza de éste. No presuponer la *sustancia* en ningún terreno —el señor Bauer habla todavía en este lenguaje— significa para él, pues: no reconocer ningún *ser* distinto del pensamiento, ninguna *energía natural* distinta de la *espontaneidad del espíritu*, ninguna *fuerza esencial humana* distinta del *entendimiento*, ninguna *pasión* distinta de la *actividad*, ninguna *influencia ajena* distinta de la *acción propia*, ningún *sentir* y *querer* distintos del *saber*, ningún *corazón* distinto de la *cabeza*, ningún *objeto* distinto del *sujeto*, ninguna *práctica*

distinta de la *teoría*, ningún *ser humano* distinto del *crítico*, ninguna *comunidad real* distinta de la *generalidad abstracta*, ningún *tú* distinto del *yo*. Es coherente, por ello, que el señor Bauer vaya más allá y llegue a identificarse a *sí mismo* con la *autoconciencia infinita*, con el *espíritu*, esto es, sustituya estas creaturas suyas por el creador de las mismas. Y es igualmente coherente que repudie como *masa* y *materia refractarias* al *resto del mundo*, que se obstina porfiadamente en ser algo *distinto* de lo producido *por el señor Bauer*. Y ahora, confía éste,

ello no durará mucho
y perecerá con los cuerpos.[118]

Con la misma coherencia, construye ahora especulativamente su *propia* desazón por no haberle podido echar el guante, hasta el momento actual, al

algo de este mundo *grosero*,

como *autodesazón* de este mundo, y la indignación de la crítica baueriana ante el desarrollo de la humanidad como la indignación *masiva* de la humanidad contra la crítica *baueriana*, contra *el* espíritu, contra el señor Bruno Bauer y consortes.

Desde los primerísimos comienzos el señor Bauer fue un teólogo, pero no un teólogo vulgar y silvestre, sino un *teólogo crítico* o un *crítico teológico*. Y en cuanto último extremo de la ortodoxia *paleohegueliana*, en cuanto componedor especulativo de todo *disparate religioso* y *teológico*, proclamaba una y otra vez la *crítica* como su *propiedad privada*. En ese entonces, calificó a la crítica ejercida por *Strauss* de crítica *humana*, y por oposición a ella hizo valer *expresamente* los derechos de la crítica *divina*. Más tarde, despojó de su tapujo religioso la gran *autosuficiencia* o *autoconciencia* que era el núcleo oculto de este carácter divino, núcleo que se autonomizó como ente separado y se elevó, bajo la rúbrica *«la autoconciencia infinita»*, a principio de la crítica. En su *propio* movimiento, el señor Bauer efectuó luego el movimiento que describe la «filosofía de la autoconciencia» como acto vital absoluto. Volvió a abolir la «diferencia de lo producido», de la *autoconciencia infinita*, con respecto a quien la produce, *a él mismo*, y reconoció que ésta, en su movimiento, *«era sólo él mismo»*; que, por ende, el movimiento del universo sólo llega a ser *verdadero* y *real* en el automovimiento ideal del señor Bauer.

118. Goethe, *Fausto*, 1.ª parte, escena 3.ª.

En su *retorno a sí misma,* la crítica *divina* se ha restaurado de manera racional, consciente, crítica; el *ser-en-sí* ha devenido *ser-en* y *para-sí* y sólo al *final* se ha convertido en el *comienzo* ejecutado, realizado, revelado. La crítica *divina,* a diferencia de la *humana,* se ha revelado como *la crítica,* como la *crítica pura,* como la *crítica crítica.* La apología de las viejas y nuevas obras del señor Bauer ha sustituido a la apología del Viejo y del Nuevo Testamento. La antítesis *teológica* entre Dios y el hombre, la carne y el espíritu, la infinitud y la finitud, se ha trasmutado en la antítesis *teológico-crítica* entre *el* espíritu, *la* crítica o el señor *Bauer* y la *materia* de la *masa* [119] o el mundo profano. La antítesis teológica entre la fe y la razón se ha resuelto en la antítesis teológico-crítica entre el *sano sentido común* y el pensamiento puramente crítico. La *Zeitschrift für spekulative Theologie* [120] se ha transformado en la *Literatur-Zeitung* crítica. El *Redentor religioso del mundo* se ha realizado, por último, en el *Redentor crítico del mundo,* el señor *Bauer.*

El último estadio alcanzado por el señor Bauer no constituye anomalía alguna en su desarrollo: es su *retorno* a sí mismo a partir de su *enajenación.* Se cae de su peso que el momento en que la crítica *divina* se *enajenó* y se salió de su cauce coincide con el momento en que se volvió parcialmente infiel a sí misma y creó algo *humano.*

La crítica absoluta, de regreso en su punto de partida, ha concluido el *ciclo especulativo* y, con ello, el *curso de su vida.* Su movimiento ulterior es un *puro girar alrededor de sí misma,* por encima de todo interés *masivo* y carente, por ende, de todo interés ulterior para la masa.

119. Así en *Werke*: «und der *Materie* der *Masse*». Pero parecería más lógico que hubiera una coma después de «*Materie*» («und der *Materie*, der *Masse*»), con lo cual el pasaje se leería: «y la materia, la masa», etc.

120. Publicación dirigida por Bruno Bauer, que apareció en Berlín de 1836 a 1838. Bauer pertenecía entonces a los viejos heguelianos.

Capítulo VII

LA CORRESPONDENCIA DE LA CRÍTICA CRÍTICA

1. *La masa crítica*

Où peut-on être mieux
Qu'au sein de sa famille?[121]

En su existencia *absoluta* como el señor *Bruno,* la crítica crítica ha proclamado a la humanidad en *masa,* a toda la humanidad que no es crítica crítica, como su *antítesis,* como su *objeto esencial, objeto* porque la masa no es más que la *materia* de la crítica crítica, y *esencial* porque existe ad maiorem gloriam dei,[122] de *la* crítica, *del* espíritu. La crítica crítica ha declarado solemnemente que su relación con la masa es la *relación histórico-universal* de la actualidad.

Con todo, para forjar una antítesis histórico-universal no basta con proclamarse antitéticamente opuesto al mundo entero. Por el hecho de tropezar torpemente con todo, uno puede imaginarse que es la piedra universal de tropiezo.[123] Para constituirme en una antítesis histórico-universal no alcanza con que declare que el mundo es *mi* antítesis, sino que es necesario que el *mundo,* por su parte, declare que yo soy su antítesis real, me trate y me *reconozca* como tal. La crítica crítica se procura este reconocimiento por medio de sus *corresponsales,* a quienes

121. «¿Dónde puede estar uno mejor que en el seno de su familia?» (De la comedia de Jean-François Marmontel *Lucile*, cuarta escena del acto único.)
122. A mayor gloria de Dios.
123. Más habitual es traducir al castellano esta expresión bíblica por «piedra del escándalo», pero «piedra de tropiezo» (lectura que también figura en la vieja versión española de De Reina y De Valera, por ejemplo en *Romanos*, IX, 32 y 33) es preferible aquí para mantener la alusión del original alemán.

cabe la misión de *testificar* ante el mundo la dignidad de Redentor crítico así como el *escándalo* general del mundo por el evangelio crítico. La propia crítica crítica es objeto en cuanto *objeto del mundo.* Los corresponsales deben *presentarla como tal,* como *interés mundial* de hoy en día.

La crítica crítica se tiene a sí misma por *sujeto absoluto.* El sujeto absoluto requiere un culto. Y del culto *real* forman parte terceros, individuos creyentes. De ahí que la *Sagrada Familia de Charlotemburgo* reciba el debido culto de sus corresponsales. Los corresponsales le dicen *qué es* ella y qué *no es* su adversario, la masa.

De esta manera, por cierto, al presentar como opinión del mundo la opinión que la crítica tiene de sí misma, al *realizarse* su *concepto,* incurre ésta en una inconsecuencia. *Dentro del propio ámbito de la crítica* se deja ver una especie de *formación de masa,* a saber, la formación de una masa crítica en la que recae la escueta misión de ser el infatigable eco de las consignas críticas. Esta inconsecuencia es perdonable si se tiene en consideración la consecuencia. La crítica crítica, que en el mundo pecador no se siente como en su casa, debe establecer en su propia casa un mundo pecador.

El corresponsal de la crítica crítica, el miembro de la masa crítica, no se pasea sobre pétalos de rosas. Su camino es escarpado, espinoso, un camino crítico. La crítica crítica es un déspota espiritualista, pura espontaneidad, actus purus, intolerante con respecto a todo influjo *exterior.* Por eso al corresponsal sólo se le permite ser un *seudosujeto,* sólo en *apariencia* puede comportarse de manera *autónoma* ante la crítica crítica, sólo *aparentemente* puede querer comunicarle algo nuevo y propio. En *verdad,* el corresponsal es la propia *obra* de la crítica, la concordancia —*objetivada* y autonomizada sólo por un instante— de la crítica consigo misma.

Los corresponsales, por consiguiente, no dejan de asegurar incesantemente que la crítica crítica misma *sabe, advierte, conoce, comprende, experimenta* lo que en el mismo instante en *apariencia* se le comunica. Así, por ejemplo, *Zerrleder* recurre a los siguientes giros: «¿Lo comprende usted? Lo sabe. Lo sabe por segunda y tercera vez. Y bien, lo habrá oído suficientes veces, para poder advertirlo por sí mismo.»

Otro tanto ocurre con el corresponsal de Breslau, *Fleischhammer*: «Pero que», etc., «no será un enigma para usted, así como no lo es para mí.» O el corresponsal *Hirzel,* de Zurich: «Seguramente, usted lo experimentará por sí mismo.» El corresponsal crítico respeta tan solícitamente la comprensión absoluta de *la* crítica crítica, que le asigna

una comprensión incluso *allí* donde no hay absolutamente nada que comprender; por ejemplo, *Fleischhammer*:

> «Usted me *comprenderá* (!) *cabalmente* (!) si le digo que es casi imposible salir a la calle sin toparse con jóvenes clérigos católicos, enfundados en sus largas sotanas negras y manteos».

Es más, en su *acoquinamiento,* ¡los corresponsales *oyen* que la crítica crítica *dice, responde, exclama, ríe*!

Así, por ejemplo, *Zerrleder*: «Pero... *dice* usted; y bien, oiga usted.» Lo mismo *Fleischhammer*: «No obstante, oigo ya lo que *usted dice...* con ello opinaba, *nada más.*» Así, *Hirzel:* .«Caballero, *exclamará* usted!» Y otro tanto, un corresponsal de Tubinga: «¡*No se ría* usted de mí!»

Por ello los corresponsales recurren también al giro de que le comunican *hechos* a la crítica crítica, adjudicándole la *interpretación espiritual* de los mismos; de que le proporcionan *premisas* para que ella extraiga la *conclusión,* o de que se *disculpan* por repetir cosas que ella conoce desde hace mucho tiempo.

Por ejemplo, *Zerrleder*:

> «Lo único que puede hacer su corresponsal es presentarle un cuadro, una descripción de los hechos. El *espíritu* que anima estas cosas no ha de serle desconocido *precisamente a usted, por cierto.*» O también: «Ahora usted *mismo* extraerá *ya* la *conclusión*».

Otro tanto hace *Hirzel*:

> «Que toda creación se genera en el extremo opuesto de su antítesis es una tesis especulativa con la que *no deberé* distraerlo *todavía*».

O, también, las *experiencias* del corresponsal no son más que la *realización y confirmación* de *vaticinios* críticos.

Así, por ejemplo, *Fleischhammer*:

> «Su predicción se ha verificado».

Así, *Zerrleder*:

> «Las tendencias que le he descrito a usted como ganando cada vez más terreno en Suiza, muy lejos de ser funestas no son sino *favorables,* nada más que una *confirmación* de la *idea* expresada ya a menudo por *usted*», etc.

En ocasiones la crítica crítica siente el deber de expresar la condescendencia que por su parte implica el mantener esta correspondencia, y fundamenta dicha actitud benévola en la circunstancia de que el corresponsal ha ejecutado con felicidad tal o cual tarea. De ahí que el señor Bruno le escriba al corresponsal de Tubinga:

> «Es, en verdad, una inconsecuencia de mi parte el que responda a tu carta... Por otro lado, de nuevo has hecho... observaciones tan *atinadas,* que no *puedo rehusarte* la explicación que me solicitas».

La crítica crítica se hace escribir *desde la provincia,* término por el cual no se debe entender la provincia en el sentido político —que como es sabido no existe en Alemania en ninguna parte—, sino la *provincia crítica,* cuya capital es Berlín, *Berlín* o sea la sede de los patriarcas críticos y de la Sagrada Familia crítica, mientras que en las provincias reside la masa crítica. Sólo entre reverencias y disculpas los *provincianos críticos* se atreven a llamar la atención de la *sede crítica suprema.*

Es de esa manera, por ejemplo, como un corresponsal anónimo le escribe al señor Edgar, quien en su condición de miembro de la Sagrada Familia es también un señor de prendas y calidad:

> «Honorable señor: en el hecho de que la juventud aúna gustosamente sus esfuerzos en pos de aspiraciones comunes (nuestra recíproca *diferencia de edad* asciende solamente a dos años), quiera usted encontrar la *disculpa* por estas líneas».

Este coetáneo del señor Edgar *se* califica *a sí mismo,* dicho sea de paso, como la *esencia* de la *novísima filosofía.* ¿No es lo lógico, acaso, que *la* crítica mantenga correspondencia con *la* esencia de la filosofía? Y si el coetáneo del señor Edgar asegura que ya ha perdido los *dientes,* ello no es más que una alusión a su esencia *alegórica.* Esta «esencia de la novísima filosofía» ha «aprendido de *Feuerbach* a poner el momento de la formación en la contemplación objetiva». Y sin pérdida de tiempo proporciona una prueba de su *formación* y *contemplación* al asegurarle al señor Edgar que ha logrado una «*contemplación de totalidad* con respecto a su cuento» —*¡Vivan los principios firmes!*— [124] y confesar al mis-

124. Título (en alemán «Es leben feste Gründsätze!») de una narración de Edgar Bauer.

mo tiempo, abiertamente, que no le resultan del todo claras, en absoluto, las intenciones del señor Edgar; es más, al invalidar por último, mediante la siguiente pregunta, la seguridad en cuanto a la contemplación de totalidad adquirida: «¿O lo habré *interpretado totalmente mal* a usted?» Tras esta prueba, parecerá muy normal que la esencia de la novísima filosofía se manifieste de esa manera en lo que atañe a la masa:

> «*Nosotros* hemos de *rebajarnos,* por lo menos una vez, a investigar y desatar la ligadura mágica que veda al *vulgar sentido común* el ingreso al *flujo ilimitado del pensamiento*».

Si se desea adquirir una contemplación plena de la masa crítica, léase la *correspondencia* del señor *Hirzel,* desde Zurich (cuaderno V). Este infeliz memoriza con erudición realmente conmovedora y loable capacidad nemotécnica las consignas críticas. No faltan las frases favoritas del señor Bruno acerca de las batallas que ha librado, de las campañas que ha proyectado y dirigido. Pero el señor *Hirzel* cumple con su misión como miembro de la masa crítica, ante todo, cuando se encoleriza contra la *masa profana* y la relación de ésta para con la *crítica crítica.*

Habla de la masa que cree participar en la historia, «de la masa pura», de la «crítica pura», de la «pureza de esta antítesis» —«una antítesis tan pura... como nunca había proporcionado la historia»—, del «ente descontento», de la «perfecta futilidad, disgusto, cobardía, insensibilidad, irresolución, saña y encono de la masa contra la crítica», de «la masa, que sólo existe para hacer, con su resistencia, que la crítica sea más perspicaz y esté más alerta». Habla de la «creación» que se genera «en el extremo opuesto de su antítesis», de que la crítica está por encima del *odio* y de afectos profanos por el estilo. A esta riqueza en consignas críticas se reduce toda la contribución del señor *Hirzel* a la *Literatur-Zeitung.* Así como él le reprocha a la *masa* su contentarse con las meras «intenciones», la «buena voluntad», las «frases vacías», la «fe», etc., él, en cuanto miembro de la *masa crítica,* se contenta con frases vacías, con manifestar sus «intenciones críticas», su «fe crítica», su «buena voluntad crítica», y deja a cargo del señor Bruno & Cía. el «actuar, laborar, luchar» y las «obras».

Pese a la pavorosa descripción que los miembros de la «masa crítica» trazan de la tensión histórico-universal del mundo profano contra la «crítica crítica», para los descreídos, cuando menos, esa circunstancia no ha sido comprobada ni siquiera una vez, vale decir, la circunstancia de esa tensión *histórico-universal.* La repetición obsequiosa y acrítica

de las «ilusiones» y «pretensiones» críticas por parte del corresponsal sólo demuestra que las ideas fijas del amo son también las ideas fijas del criado. A decir verdad, uno de los corresponsales críticos procura fundar sus demostraciones en *hechos.*

«Podéis ver», le escribe a la Sagrada Familia, «que la *Literatur-Zeitung* cumple con su cometido, esto es, no halla *ninguna resonancia.* Resonancia sólo podría hallar si acompasara sus sones con los de la indigencia intelectual, si avanzarais arrogantemente en medio del cascabeleo de modismos acordes con toda una música jenízara de frecuentadísimas categorías.»

¡Un cascabeleo de modismos acordes con toda una música jenízara de frecuentadísimas categorías! Como vemos, el corresponsal crítico se afana por trotar a la par de modismos no «frecuentadísimos». Pero su explicación del hecho de que la *Literatur-Zeitung* no halle resonancia alguna debe rechazarse, no obstante, por ser puramente *apologética.* Ese hecho podría explicarse mejor, a la inversa, sosteniendo que la crítica crítica se encuentra en *consonancia* con la gran *masa,* vale decir, con la gran masa de los escritorzuelos que no hallan ninguna resonancia.

Por consiguiente, no basta con que los corresponsales *críticos* dirijan los modismos críticos a la vez como «plegaria» a la Sagrada Familia y como «fórmula del anatema» contra la masa. Para demostrar la tensión *real* entre la *masa* y la crítica se requieren corresponsales *acríticos, masivos,* se requieren delegados *reales* de la *masa* ante la crítica crítica.

De ahí que la crítica crítica también le asigne un lugar a la *masa acrítica.* Permiten que *representantes* imparciales de esta última mantengan *correspondencia* con ella; que reconozcan como importante, como absoluta, la antítesis con la crítica y, desde esa antítesis, hagan resonar un *grito de angustia* clamando por redención.

2. *La «masa acrítica» y la «crítica crítica»*

a) *La «masa insensible» y la «masa insatisfecha»*

La dureza de corazón, la insensibilidad y la ciega incredulidad de «la masa» tienen *un* representante bastante decidido. Este representan-

te habla de la «formación» puramente «filosófico-hegueliana del Couleur berlinés».[125]

> «El progreso verdadero que podemos efectuar», afirma, «consiste tan sólo en el conocimiento de la realidad. Pero nos enteramos por usted de que nuestro conocimiento no era de la realidad, sino de algo irreal.»

El corresponsal califica a las «ciencias naturales» de fundamento de la filosofía.

> «Un buen hombre de ciencia es al filósofo lo que éste es al teólogo.»

Observa, además, con respecto al «Couleur berlinés»:

> «No creo excederme si procuro explicar la situación de esta gente diciendo que ha pasado por un proceso de muda espiritual, sin duda, pero que aún no se ha desprendido del plumaje anterior como para incorporarse los elementos de la formación nueva y del rejuvenecimiento.» «Es necesario todavía que nos apropiemos de estos conocimientos» (los científico-naturales e industriales). «El conocimiento del mundo y de los hombres, que es lo que ante todo nos hace falta, tampoco puede adquirirse mediante la sola agudeza del pensamiento, sino que todos los sentidos deben colaborar y todas las facultades humanas han de ser empleadas con ese fin, como herramienta necesaria e imprescindible, pues en caso contrario la contemplación y el conocimiento seguirán siendo siempre defectuosos... y llevarán a la *muerte moral*».

Con todo, este corresponsal dora la píldora que le ofrece a la crítica crítica. «Hace que las *palabras bauerianas* encuentren la aplicación correcta», ha «seguido los *pensamientos de Bauer*», hace que «*Bauer* haya dicho con justeza» y, por último, en apariencia no polemiza contra *la* crítica misma, sino contra un «Couleur berlinés» que difiere de ella.

La crítica crítica, que se siente tocada y, por lo demás, en *cuestiones que tengan que ver con la fe* es quisquillosa como una solterona, no se deja engañar por esas distinciones y esos homenajes a medias.

> «Usted se ha equivocado», le responde, «si cree ver *su adversario*

125. *Berliner Couleur*: expresión con que el corresponsal de la *Allgemeine Literatur-Zeitung* designaba a los jóvenes hegelianos berlineses que no pertenecían al círculo de Bruno Bauer. Entre ellos figuraba Max Stirner.

en el partido que describe al comienzo de su carta; ¡confiese más bien» —y sigue ahora la fulminante fórmula de excomunión— «que *usted es un adversario de la crítica misma*!»

¡El desdichado! ¡El masivo! ¡Un adversario de *la* crítica *misma*! Pero en lo que respecta al contenido de esa polémica masiva, la crítica crítica manifiesta su *respeto* por la actitud crítica de dicha polémica ante las *ciencias naturales* y la *industria*.

> «¡*Todo nuestro respeto* por las *ciencias naturales*! *Todo nuestro respeto* por James Watt y» —¡giro verdaderamente sublime!— «ningún respeto por los millones que ha proporcionado a sus primos y primas.»

¡Todo nuestro respeto por el respeto a la crítica crítica! En la misma carta en que la crítica crítica reprocha al recién citado *Couleur berlinés* el pasar por encima, sin ningún esfuerzo, sin estudiarlos, de trabajos meritorios y concienzudos, el *despachar* una obra limitándose a observar que la misma hace época, etc., en esa misma carta *ella en persona despacha* todas las ciencias naturales y la *industria* con una simple declaración de respeto. La reserva que la crítica crítica anexa a su declaración de respeto por las *ciencias naturales* recuerda a los primeros rayos y centellas fulminados por el difunto caballero *Krug* contra la filosofía de la naturaleza.

> «La naturaleza no es la única realidad *porque la comamos y bebamos en sus diversos productos*.»

De los *diversos productos* de la naturaleza todo lo que sabe la crítica crítica es «que los *comemos y bebemos*». ¡Todo nuestro respeto por las ciencias naturales de la crítica crítica!

Consecuentemente, a la incómoda, importuna sugerencia de estudiar la «naturaleza» y la «industria», la crítica crítica le contrapone la siguiente exclamación retórica, incuestionablemente ingeniosa:

> «¿O (!) cree usted, por ventura, que *ya* se ha llegado al *término* con el conocimiento de la realidad *histórica*? ¿O (!) sabe usted de un solo período de la historia que *de hecho* sea ya conocido?».

¿O acaso la crítica crítica cree haber llegado, en el conocimiento de la realidad histórica, ni siquiera al *comienzo* mientras excluya o *margine* del movimiento histórico la relación teórica y práctica del hombre con

la naturaleza, las ciencias naturales y la industria? ¿O acaso cree haber conocido ya de hecho un período cualquiera sin haber llegado a conocer, por ejemplo, la industria de ese período, el modo directo de producción de la vida misma? Ciertamente, la crítica crítica, espiritualista, *teológica*, sólo conoce —o por lo menos las conoce en su imaginación— las grandes acciones dramáticas de la historia, las políticas, literarias y teológicas. Así como separa el pensar del sentir, el alma del cuerpo, y a sí misma del mundo, así también separa la historia de las ciencias naturales y la industria, así también ve las fuentes de la historia no en la tosca producción *material* sobre la tierra, sino en las vaporosas formaciones de nubes que se dibujan en los cielos.

Al representante de la masa «insensible» y «dura de corazón», con sus acertadas amonestaciones y sugerencias, se lo despacha calificándolo de *materialista masivo*. No le ruedan mejor las cosas a otro corresponsal, menos malicioso, menos masivo, que por cierto deposita sus esperanzas en la crítica crítica, pero no las ve satisfechas. El representante de la masa *«insatisfecha»* escribe:

> «Debo admitir, no obstante, que el primer número de su periódico aún *no resultó satisfactorio, en modo alguno*. Hubiéramos esperado, por cierto, algo distinto».

El *patriarca crítico* responde personalmente:

> «Que ese cuaderno no satisfaría las esperanzas es algo que sabía yo por anticipado, porque podía imaginarme con bastante facilidad cuáles eran esas esperanzas. Es tal el desfallecimiento, que se quiere tener *todo de una vez*. ¿Todo? ¡No! De ser posible, todo y nada a la vez. Un todo que no cueste esfuerzo alguno, un todo que se obtenga sin necesidad de efectuar un desarrollo; un todo que, en una palabra, esté ahí».

En su disgusto ante los improcedentes reclamos de la «masa» que exige *algo*, es más, que exige *todo* de la crítica —la cual por principio y por inclinación natural *«no brinda nada»*—, el patriarca crítico, a la manera de la gente entrada en años, narra una *anécdota*. En los últimos tiempos, nos relata, un *conocido* de Berlín se quejó amargamente de la profusión y difusa prolijidad de los escritos críticos, pues como es conocido, el señor Bruno sabe extraer del mínimo de un presunto pensamiento, por pequeño que éste sea, una obra de muchos pliegos. Lo consoló con la promesa de enviarle, para una más fácil asimilación, la tinta nece-

saria para la impresión de un libro, amasada en una bolita. El patriarca explica la extensión de sus libros por una mala distribución de la tinta de imprenta, así como explica la nada de su *Literatur-Zeitung* por la vacuidad de la «masa profana», que para llenarse quisiera zamparse todo y nada de una sola vez.

Aunque no desconozcamos la importancia de las comunicaciones precedentes, cuesta ver una *antítesis histórico-universal* en el hecho de que un conocido masivo de la crítica crítica la califique a ésta de huera, y ella, a la recíproca, de acrítico a él; de que un segundo conocido no encuentre satisfechas las esperanzas que cifraba en la *Literatur-Zeitung* y de que un *tercer* conocido y amigo de la casa considere demasiado extensas las obras de la crítica. Con todo, el conocido n.° 2, el que abrigaba esperanzas, y el amigo n.° 3 de la casa, deseoso por lo menos de llegar a conocer los secretos de la crítica crítica, constituyen la transición hacia una relación más *llena de contenido* y más tensa entre la crítica y la «masa acrítica». La crueldad de *la* crítica contra la masa de «corazón insensible» y «vulgar sentido común» corre parejas con la altanería de que hará gala ante la masa que plañe por *redimirse* de la antítesis. La masa que se acerca a la crítica con el corazón destrozado, contrito el ánimo y sumiso el espíritu, recibirá, como recompensa por su piadosa aspiración, más de una palabra *astuta*, *profética y destemplada*.

b) *La masa «tierna de corazón» y «ávida de redención»*

El representante de la *masa sentimental, afectuosa y ávida de redención* menea el rabo e implora de la crítica crítica una palabra indulgente, multiplicando para ello las efusiones cordiales, reverencias y caídas de ojos, como se verá:

> «¿Por qué le escribo estas líneas, por qué me disculpo ante usted? Porque lo *respeto* y, en consecuencia, *deseo* su *respeto*; porque le soy deudor de la mayor *gratitud* en lo que concierne a mi desarrollo y porque, debido a ello, lo *amo*. *Mi corazón* me impulsa a *disculparme* ante usted, que me ha... reprendido. *Muy lejos* estoy de querer *importunarlo* a usted con la presente y, juzgando *por mí*, he considerado que *posiblemente* a usted le resultara *halagüeña* una demostración de *simpatía* por parte de un hombre a quien, por lo demás, poco conoce aún. *De ningún modo* abrigo la *pretensión* de que usted me conteste esta carta: *no* quiero *ni* robarle el tiempo, del que usted podrá disponer con mayor utilidad, *ni* imponerle una carga, *ni tampoco* exponerme a la mortificación de *no ver cumplido* algo en lo que

depositė mis esperanzas. *Aunque usted atribuya* el que le haya escrito estas líneas a *sentimentalismo*, *impertinencia* o *presunción* (!), o a lo que usted quiera, y les dé respuesta o no, no puedo resistir el *impulso* de hacérselas llegar, y sólo deseo que usted reconozca en ellas el sentimiento *amistoso* que las ha inspirado». (!!)

Así como Dios, desde siempre, se ha apiadado de los *pobres de espíritu*, ese corresponsal, aunque masivo humilde hasta los tuétanos y que plañe por alcanzar la conmiseración crítica, ve *cumplidos* sus deseos. La crítica crítica le responde con benevolencia. ¡Y es más! Le proporciona los *más profundos* esclarecimientos sobre los objetos de su afán de saber.

«Hace dos años», nos ilustra la crítica crítica, «resultó oportuno rememorar la Ilustración francesa del siglo XVIII, para hacer que estas *tropas ligeras* actuaran también, en un lugar de la batalla que se libraba por ese entonces. Ahora las cosas son *completamente diferentes*. Hoy en día las verdades se modifican con harta rapidez. Lo que entonces *estaba* en su *lugar*, es ahora un *desliz*.»

Por supuesto que también entonces no era más que «un *desliz*», pero un desliz «*en su* lugar», el que la mismísima crítica absoluta en persona —*Anekdota*, II, pág. 89—[126] denominara a esas *tropas ligeras* «*nuestros santos*», nuestros «*profetas*», «*patriarcas*», etc. ¿Quién llamaría *tropas ligeras* a una *falange de «patriarcas»*? Fue un desliz «en su lugar» el que la crítica hablara con entusiasmo de la abnegación, energía moral y enardecimiento con que estas tropas ligeras «habían reflexionado, laborado... y estudiado durante toda una vida en pro de la verdad». Y fue un «desliz» el que en el prólogo al *Cristianismo descubierto* explicara que esas tropas «*ligeras*» habían «parecido invencibles» y que «*cualquier experto* habría emitido por anticipado el dictamen de que *sacarían de quicio al mundo*», así como que había «parecido indudable que también lograrían darle al *mundo* una *nueva forma*». *¿Conque tropas ligeras?*

Desde su cátedra, la crítica crítica continúa instruyendo al representante —ávido de saber— de la «masa *afectuosa*»:

«Aunque los franceses hayan adquirido un *nuevo* mérito histórico

126. Marx habla aquí del artículo de Bruno Bauer «Leiden und Freuden des theologischen Bewusstseins», en el segundo volumen de la obra *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*.

con sus tentativas de formular una teoría social, *actualmente* se hallan *agotados, por cierto*; su nueva teoría aún no era *pura*, sus fantasías sociales, su *democracia pacífica*, aún no están exentas, en absoluto, de los supuestos del viejo estado de cosas».

La crítica habla aquí —si es que en realidad habla de algo— del *furierismo*, y específicamente del furierismo de la *Démocratie pacifique*.[127] Pero éste dista mucho de ser la «teoría social» de los franceses. Los franceses tienen *teorías sociales*, pero no *una* teoría social, y en cuanto al furierismo aguado, tal como lo predica la *Démocratie pacifique*, no es otra cosa que la teoría social de una parte de la burguesía filantrópica, mientras que el pueblo es *comunista*, pero dividido en una serie de fracciones diversas; el movimiento verdadero y la transformación de esos distintos matices sociales no sólo no se han *agotado*, sino que apenas acaban de *iniciarse*. Pero no desembocarán en la *teoría* pura, vale decir abstracta, como le gustaría a la crítica crítica, sino en una *praxis* completamente *práctica*, a la que tendrán por entero sin cuidado las categóricas categorías de la crítica.

«Ninguna nación», prosigue la crítica en su plática, «ha tomado hasta *ahora* la delantera a las otras en *algo*. Si una pudiera llegar... a obtener una preponderancia intelectual sobre las demás, sería aquella que estuviera en condiciones de criticarse a sí misma y a las demás y de reconocer las causas de la decadencia general.»

Toda nación, hasta *ahora*, ha tomado la *delantera* a las demás en algo. Pero si la profecía crítica es correcta, significará que ninguna nación tendrá la primacía sobre las demás, puesto que todos los pueblos civilizados de Europa —ingleses, alemanes, franceses— «se *critican*» ahora «a sí mismos y a los demás» y «están en condiciones de reconocer las causas de la decadencia general». Es, por último, una vacua *tautología* decir que el «criticar», el «reconocer», esto es, la actividad *intelectual*, otorga una *preponderancia intelectual*, y la crítica, que con infinita autoconciencia se sitúa por encima de las naciones y aguarda con impaciencia a que éstas se arrodillen a sus pies e imploren el esclarecimiento, revela precisamente por ese caricaturizado idealismo cristiano-germánico que está metida hasta las orejas en la roña de la *nacionalidad alemana*.

127. Diario furierista que apareció en París en 1843-1851, bajo la dirección de Victor Considérant.

La crítica ejercida por franceses e ingleses no es una personalidad tan abstracta y ultraterrena, situada al margen de la humanidad; es la *actividad humana real* de individuos que son miembros laboriosos de la sociedad, que en su condición de hombres padecen, sienten, piensan y actúan. Por ello su crítica es a la vez práctica, su comunismo un socialismo en el que proponen medidas prácticas, palmarias, en el que no sólo piensan, sino que además y ante todo actúan; es la crítica viva, real, de la sociedad existente, el reconocimiento de las causas «de la decadencia».

Tras sus explicaciones al miembro de la masa ansioso de saber, la crítica crítica puede decir, con toda razón, acerca de su *Literatur-Zeitung*:

> «Aquí se ejerce la crítica *pura*, expositiva, que aprehende el asunto y a la que nada hay que agregar».

Aquí no se «brinda nada original», aquí no se *brinda*, en suma, *nada* que no sea la *crítica que nada brinda*, esto es, la crítica que se consuma al alcanzar la más extrema carencia de crítica. *La* crítica hace imprimir pasajes acotados y llega a su máximo esplendor en los *extractos*. *Wolfgang Menzel* y *Bruno Bauer* se estrechan fraternalmente la mano, y la crítica crítica llega *allí* donde había llegado la *filosofía de la identidad* en los primeros años del presente siglo, cuando *Schelling* protestaba contra la suposición masiva de que él quería ofrecer algo que no fuera la filosofía *pura*, la filosofía *cabalmente filosófica*.

c) *La irrupción violenta de la gracia en la masa*

El corresponsal tierno de corazón, cuyo adoctrinamiento acabamos de presenciar, mantenía una relación *afectuosa* con la crítica. En el caso suyo, la tensión entre la *masa* y la *crítica* sólo se denotaba de una manera idílica. Ambos extremos de la antítesis *histórico-universal* se relacionaban entre sí de una manera *complaciente* y *cortés*, y por ende *exotérica*.

Pero en su efecto insalubre, desquiciador de los espíritus, la crítica crítica se manifiesta por vez primera en el caso de un corresponsal que ya está con un pie en la crítica, pero con el otro se apoya aún en el mundo profano. Dicho corresponsal representa a la «masa» en sus luchas *interiores* con la crítica.

En no pocos momentos le parece «que el señor Bruno y sus amigos no comprenden a *la humanidad*», «que en realidad son obcecados fanáticos». Pero de inmediato se corrige:

«Sí, es completamente *evidente* para mí que usted tiene razón y que sus pensamientos se ajustan a la verdad, pero *discúlpeme* usted: *tampoco* el pueblo está en el error. ¡*Sí*, pues!, el pueblo tiene razón... Que usted tiene razón, es algo que no puedo negar... No sé, en realidad, a dónde va a parar todo esto: usted dirá... y bien, quédate en casa... ¡Ay!, ya no puedo... ¡Ay!... Si no fuera así, al fin de cuentas tendría uno que volverse *loco*... Usted tomará esto con *benignidad*... Créame que por el conocimiento adquirido no pocas veces uno se vuelve tan *estúpido* como si una rueda de molino girara dentro de su cabeza».

Otro corresponsal escribe también que *«de vez en cuando* cae en el *desconcierto»*. Como vemos, en ese corresponsal masivo la *gracia crítica opera irrumpiendo con violencia*. ¡El pobre gusano! La masa pecadora lo tironea de un lado, la crítica crítica del otro. No es el conocimiento adquirido lo que sume al catecúmeno de la crítica crítica en ese estado de embrutecimiento, sino la cuestión de *fe*, el caso de *conciencia*: ¡Cristo crítico o pueblo, Dios o el mundo, Bruno Bauer y sus amigos o masa profana! Pero así como a la irrupción de la gracia *divina* la precede el desgarramiento más extremo del pecador, así también el precursor de la gracia *crítica* es una *afligente estupidización*. Si la gracia crítica termina por abrirse paso, el elegido no pierde la estupidez, por cierto, pero sí la *conciencia de dicha estupidez*.

3. *La masa crítico-acrítica o la crítica y el «Couleur berlinés»*

La crítica crítica no ha logrado presentarse como la *antítesis esencial* y por ende, al propio tiempo, como el *objeto esencial* de la humanidad en masa. Prescindiendo de los representantes de la masa *insensible*, que le echa en cara a la crítica crítica su *carencia de objeto* y le da a entender de la manera más galante que ella aún no ha pasado por el *«proceso de muda»* espiritual y que ante todo tendría que empezar por adquirir conocimientos sólidos, tenemos que el corresponsal *tierno de corazón* no es, en primer término, una *antítesis*, y que además su verdadero motivo de aproximación a la crítica crítica es de índole *puramente personal*. Como puede apreciarse releyendo cuidadosamente su carta, lo que en realidad quiere no es más que conciliar su veneración por el señor Arnold Ruge con su veneración por el señor *Bruno Bauer*. Este intento de conciliación hace honor a sus buenos sentimientos. Pero en modo alguno constituye un *interés masivo*. Finalmente, el corresponsal que hizo su aparición en

último término no era ya *verdadero* miembro de la masa, sino catecúmeno de la crítica crítica.

En general, la *masa* es un objeto *indeterminado*, que en consecuencia no puede ni ejecutar una acción determinada ni tampoco entrar en una relación determinada. *La* masa, en cuanto objeto de la crítica crítica, nada tiene en común con las masas *reales*, que por su parte constituyen antítesis muy masivas entre sí. La masa de *la crítica* es «pergeñada» por ella misma, tal como si un naturalista, en lugar de hablar de determinadas clases, se contrapusiera a sí mismo *la* clase.

De ahí que además de esa masa *abstracta*, de esa fantasmagoría forjada por su propio cerebro, la *crítica crítica* requiera también una *masa determinada*, empíricamente demostrable, no sólo simulada, para poder poseer un término antitético realmente masivo. Esta masa se ve obligada a ver en la crítica crítica, a la vez, su propia *esencia* y el *aniquilamiento de esa esencia*. Está condenada a *querer* ser crítica crítica, o sea no-masa, pero sin *poder* serlo. Esta masa acrítico-crítica es el *«Couleur berlinés»* citado más arriba. A un Couleur berlinés se reduce la masa de la humanidad que se ocupa seriamente de la crítica crítica.

El «Couleur berlinés» —el *«objeto esencial»* de la crítica crítica, del que ésta siempre se ocupa en el pensamiento y al cual ve siempre ocupándose de ella en el pensamiento—, consiste, hasta donde sabemos, en un puñado de ci-devant[128] *neohegelianos* a los que la crítica crítica, según ella sostiene, les infunde en parte el *horror vacui*,[129] en parte el sentimiento de *la nulidad*. No investigamos aquí las circunstancias reales; nos remitimos a las declaraciones de *la* crítica.

Ahora bien, la *correspondencia* está destinada, en lo fundamental, a exponer *detalladamente* ante el público esta relación *histórico-universal* entre *la* crítica y el «Couleur berlinés», a descubrir el profundo significado de dicha relación, a evidenciar la necesaria crueldad de la crítica contra esa «masa» y, por último, a suscitar la apariencia de que *todo el mundo* se desvela y angustia por esa antítesis, pronunciándose ora a favor, ora en contra de los procedimientos de *la* crítica. La crítica *absoluta*, por ejemplo, responde en estos términos a un corresponsal que adopta el partido del «Couleur berlinés»:

> «*Ya* he escuchado *tan a menudo* cosas de esa índole, que había resuelto no tomarlas más en consideración».

128. Ex.
129. Horror al vacío.

El mundo ni siquiera barrunta cuán a menudo ha tenido que lidiar con cosas críticas *de esa índole.*

Oigamos ahora cómo un miembro de la masa *crítica* informa sobre el Couleur berlinés:

> «"Si hay alguien que reconoce a los Bauer"» (y siempre hay que reconocer pêle-mêle[130] a la Sagrada Familia), «comienza su respuesta, "ése soy *yo*; ¡pero la *Literatur-Zeitung*! ¡Más vale no hablar!" Me resultó interesante escuchar lo que pensaba acerca de vosotros uno de esos radicales, de esos hombres astutos del año 42...».

Se nos informa ahora que el desdichado tenía toda suerte de reparos contra la *Literatur-Zeitung*.

Encontró tosco y llevado al extremo el cuento del señor Edgar, *Los tres hombres probos.* No comprendió que la censura fuera menos una lucha de un hombre contra otro —menos una lucha exterior— que una lucha interior. Hay quienes no se toman el trabajo de reconcentrarse y de remplazar la *frase contraria a la censura* por el *pensamiento crítico finamente* plasmado, desplegado en todos los aspectos. A juicio de él, el artículo del señor Edgar acerca de Béraud carece de solidez. El informante crítico lo encuentra sólido. Pero admite, por cierto: «*No*... conozco el libro de Béraud.» *Cree*, por el contrario, que el señor Edgar ha *logrado*, etc., y, como es sabido, la que salva es la fe. «En suma», continúa el creyente crítico, «él» (el del Couleur berlinés) «*no está en absoluto* satisfecho con las cosas de Edgar.» En su opinión, tampoco «se ha tratado a *Proudhon* con la seriedad y *profundidad* suficientes.» Al llegar a este punto, el informante presenta al señor Edgar el siguiente testimonio:

> «*Ahora bien, conozco* a Proudhon, *en verdad* (!?), *sé* que la exposición de Edgar ha tomado los puntos *característicos* de Proudhon y los ha cotejado de manera ilustrativa».

El único motivo de que la crítica del señor Edgar sobre Proudhon, tan *eximia*, no haya tenido buena acogida sólo puede ser, según el informante, que el señor Edgar se ha *abstenido de desencadenar malos vientos* contra la propiedad. Es más: téngase presente que el adversario encuentra *insignificante* el artículo del señor Edgar sobre la Union Ouvrière. El informante consuela al señor Edgar:

130. Toda revuelta.

«Desde luego, en el artículo no se brinda nada *original*, y en realidad esta gente se ha replegado al punto de vista de *Gruppe*, en el cual, naturalmente, *se ha mantenido siempre.* ¡Brindar, brindar, *brindar*, eso es lo que debe hacer *la* crítica!».

¡Como si la crítica no hubiera brindado novísimos descubrimientos en los dominios de la lingüística, la historia, la filosofía, la economía política, la jurisprudencia! ¡Y es tan modesta que deja que se le diga que no ha brindado nada *original*! ¡Si hasta nuestro corresponsal crítico brinda a la mecánica precedente algo desconocido, cuando hace que determinada gente *retorne* al *mismo* punto de vista en el cual se ha *mantenido* siempre! Muy poco feliz es lo de recordar los puntos de vista de *Gruppe*. En su folleto, por lo demás paupérrimo y nada digno de mención, Gruppe le preguntaba al señor Bruno qué aportes críticos tenía para hacer en el campo de la *lógica especulativa.* El señor Bruno lo remitía a las generaciones venideras y...

«un necio aguarda la respuesta».[131]

Así como Dios castigó otrora al incrédulo Faraón, endureciendo su corazón y *no considerándolo digno* de su esclarecimiento, el informante asegura:

«Por lo que hemos visto, *no son dignos, en absoluto*, de apreciar o reconocer el contenido existente en vuestra *Literatur-Zeitung*».

Y en vez de recomendar a su amigo Edgar la obtención de ideas y conocimientos, le da el consejo:

«Edgar debería procurarse un *saco de frases hechas* y, al escribir sus futuros artículos, echar mano a ellas a la buena de Dios, para adquirir un estilo que sea bien acogido por el público».

Además de las referencias a «cierta ira, descrédito, carencia de contenido, indigencia intelectual, barrunto de una cosa que les es imposible descubrir, sentimiento de la nulidad» —y todos estos epítetos, como se cae de su peso, van dirigidos contra el Couleur berlinés— se destinan a la Sagrada Familia elogios de este tenor:

131. Heine, *Die Nordsee.*

«La facilidad de tratamiento que cala hasta el fondo de las cosas, el imperio sobre las categorías, la intelección adquirida gracias al estudio, en suma, el *señorío* sobre *los* temas. Él (el del Couleur berlinés) se toma las cosas con ligereza; vosotros hacéis que las cosas se vuelvan fáciles.» O bien: «En la *Literatur-Zeitung* ejercéis la crítica pura, expositiva, que aprehende el asunto».

Por último, se nos dice:

«Os he escrito todo esto con tanto lujo de detalles porque sé que al comunicaros las opiniones de mi amigo os causo *placer*. Inferiréis de ello que la *Literatur-Zeitung* cumple su cometido».

Su cometido es ser la antítesis del Couleur berlinés. Y si hasta este instante hemos presenciado la *polémica* del *Couleur berlinés* contra la crítica crítica y la reprimenda que se le ha propinado por haber incurrido en dicha polémica, ahora se nos describirán por partida doble los esfuerzos del Couleur por despertar la conmiseración de la crítica crítica.

Un corresponsal escribe:

«Cuando estuve en Berlín a comienzos de este año, mis conocidos de esa ciudad me dijeron que usted rechazaba a todos y de todos se mantenía alejado, aislado por entero, y que premeditadamente evitaba toda aproximación, todo trato. Como es natural, no puedo saber en cuál de las partes recae la culpa».

La crítica *absoluta* responde:

«La crítica no adopta *ningún* partido, no quiere considerar suyo a partido alguno; es *solitaria*... solitaria por cuanto ahonda en el objeto *de ella* (!); solitaria, por cuanto se contrapone a éste. La crítica *se desapega de todo*».

Así como la crítica crítica cree elevarse por encima de todas las antítesis dogmáticas cuando remplaza las antítesis reales por la antítesis imaginaria entre ella *misma y el mundo*, entre el *Espíritu Santo* y la *masa profana*, así también cree elevarse *por encima* de los *partidos* cuando se coloca *por debajo* del *punto de vista de partido*, al contraponerse ella misma como *partido* al resto de la humanidad y concentrar todo interés en la personalidad del señor Bruno & Cía. Que la crítica reina en la soledad de

la *abstracción*, que ella misma, cuando se ocupa en apariencia de un *objeto*, no sale de su soledad carente de objeto para entrar en una relación verdaderamente *social* con un objeto *real*, puesto que *su objeto* no es más que el objeto de *su imaginación*, sólo es un objeto imaginario: la verdad de esta *confesión* crítica se ve demostrada por toda nuestra exposición. Con igual justeza, la crítica determina el carácter de su *abstracción* como abstracción *absoluta*, cuando dice que ella *«se desapega de todo»*, pues este desapego de la *nada* con respecto a *todo*, a *todo* pensamiento, contemplación, etc., es el *absurdo absoluto*. Por lo demás, la soledad a la que se llega mediante el desapego, mediante la abstracción con respecto a *todo*, se encuentra tan poco libre del objeto del que se abstrae, como Orígenes del *órgano de la generación* que había *desapegado* de sí mismo.

Otro corresponsal empieza por pintar a *uno* de los del Couleur berlinés —a quien ha visto y con quien ha hablado— como «melancólico», «deprimido», «incapaz ya de abrir la boca», como «aplastado», pese a que antes siempre «tenía en los labios una palabra extremadamente *insolente*». Este miembro del «Couleur berlinés» le narra lo siguiente al corresponsal, que por su parte se lo refiere a la crítica:

> «Él no podía comprender cómo personas como vosotros dos, que en lo demás rendís homenaje al principio humanitarista, pudierais conduciros de una manera tan excluyente, tan desabrida y, es más, tan altanera.» El del Couleur no sabría «por qué existen algunos que, según parece, provocan adrede una escisión. Todos tenemos, no obstante, el mismo punto de vista; rendimos todos *homenaje* a lo extremo, a la crítica; somos todos capaces, si no de concebir, sí de comprender y aplicar una idea extrema». «En esta escisión», el del Couleur «no encontraría otro principio orientador que no sea el egoísmo y la arrogancia.»

Y ahora el corresponsal intercede:

> «Es posible que por lo menos algunos de nuestros amigos no hayan comprendido a *la* crítica, o talvez a *la buena voluntad de la crítica*... "Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas"».[132]

La crítica responde con las siguientes *antítesis* entre ella y el Couleur berlinés:

«Existen *diferentes* géneros de crítica.» Aquéllos «creían tener la crítica en el bolsillo», pero la crítica «conoce y aplica realmente el poder

132. «Aunque falten las fuerzas, la buena voluntad es digna de encomio.»

de la crítica», esto es, no se lo guarda en el bolsillo. Para los primeros la crítica es pura forma; para ella, por el contrario, es lo «*más lleno de contenido*; más bien, lo único *lleno de contenido*». Tal como el pensamiento absoluto se considera a sí mismo como toda la realidad, *otro tanto* hace la crítica crítica. *Fuera de ella*, por ende, la crítica no ve contenido alguno, y de ahí que no sea la crítica de objetos *reales*, residentes al margen del sujeto crítico, sino que, por el contrario, *pergeñe* el objeto, sea *sujeto-objeto* absoluto. Mas prosigamos. «El primer tipo de crítica, a fuerza de modismos, se coloca por encima de todo y hace caso omiso del estudio de las cosas, mientras que el segundo, a fuerza de modismos, se *desapega de todo*.» La primera modalidad de la crítica es «ignorantemente astuta»; la segunda es «estudiosa». Esta última carece de astucia, por cierto, y aprende par ça, par là,[133] pero sólo en apariencia, sólo para arrojar lo superficialmente aprendido, transformado en «consigna» y como si fuera una sapiente tesis inventada por ella misma, contra la masa de la que lo aprendió, resolviéndolo así en un absurdo crítico-crítico.

> «Para la primera modalidad, palabras como "extremo", "pasar adelante", "no ir suficientemente lejos", son importantes, categorías supremas y veneradas; la segunda *examina a fondo los puntos de vista* y no les aplica las *medidas* de esas categorías abstractas.»

¿Qué son las proclamaciones de la crítica n.º 2 —de política ya no hay ni que hablar, la filosofía está liquidada—, su hacer caso omiso de sistemas sociales y sus desarrollos mediante palabras como «fantástico», «utópico», etc., qué es todo eso sino una variante *críticamente enmendada* del «pasar adelante», del «no-ir-suficientemente-lejos»? Y sus «medidas», tal como «*la* historia», «*la* crítica», el «compendio de los objetos», «lo viejo y lo nuevo», «crítica y masa», «el examen a fondo de los puntos de vista», en suma, todas sus consignas, ¡¿acaso no son *medidas* categóricas y abstractamente categóricas?!

> «La primera modalidad es teológica, maligna, envidiosa, mezquina, altanera; la otra, lo *contrario* de todo eso.»

Una vez que *la* crítica, de esta suerte, sin detenerse a tomar aliento, se ha dispensado una docena de elogios y enunciado con respecto a sí

133. Aquí y allá.

misma todo aquello que le falta al Couleur berlinés —así como Dios *es* todo lo que el *hombre no es*—, se extiende el siguiente certificado:

> «Ha alcanzado una claridad, un afán de saber, un sosiego, en los cuales es *inexpugnable* e *invencible*».

De ahí que en lo que respecta a su término antitético, al Couleur berlinés, la crítica «a lo sumo» pueda «adoptar la postura de la *risa olímpica*». Esta *risotada* —con la escrupulosidad habitual la crítica expone qué es esa risotada y qué no es— «esta risotada no es altivez». ¡Ni por asomo! Es la negación de la negación. Es «*sólo el procedimiento* que *el crítico,* con deleite e imperturbabilidad, *tiene que aplicar* contra un *punto de vista subordinado* que se *jacta*» —¡qué jactancia!— «de ser *igual* a él». ¡Conque cuando *el* crítico ríe, *aplica* un *procedimiento*! ¡Y en su «imperturbabilidad» aplica el *procedimiento de la risa* no contra *personas*, sino contra un *punto de vista*! ¡Hasta la *risa* es *una categoría* que el crítico aplica e incluso que *tiene* que aplicar!

La crítica *extramundana* no es una *actividad esencial* del *sujeto humano real*, que por consiguiente vive y padece en la sociedad *presente* y participa en las penas y alegrías de la misma. El individuo *real* no es más que un *accidente*, un recipiente terreno de *la* crítica crítica, la cual se revela en él como la *sustancia eterna*. No es sujeto la crítica del individuo humano, sino el *individuo inhumano de la crítica*. No es la crítica una *manifestación* 〈*Äusserung*〉 *del hombre*, sino el hombre una *enajenación* 〈 *Entäusserung*〉 *de la crítica*, por lo cual el crítico vive completamente al margen de la sociedad.

> «¿Puede el crítico vivir en esa sociedad a la que critica?»

Más bien: ¿no tiene necesariamente que vivir en esa sociedad, no tiene necesariamente que ser una manifestación vital de esa sociedad? ¿Por qué el crítico *vende* sus productos intelectuales, siendo así que de ese modo hace suya la peor ley de la sociedad actual?

> «*Al* crítico no le está permitido atreverse, siquiera, a introducirse *personalmente* en la sociedad.»

Por eso el crítico forma para sí una *Sagrada Familia*, tal como el solitario Dios procura abolir, en la Sagrada Familia, su aburrida separación de toda sociedad. Si el crítico *quiere liberarse* de la *mala sociedad*, que se libere ante todo de la *sociedad de sí mismo*.

> «De esta suerte, el crítico se halla privado de *todos los goces de la sociedad*, pero también le son ajenos los *padecimientos de ésta.* No conoce ni *amistad*» —a excepción de los amigos críticos—, «ni amor» —a excepción del *amor propio*—, «pero a cambio de ello la calumnia, impotente, no hace mella en él; nada puede ofenderlo; no lo afectan el odio o la envidia; el enojo y la pesadumbre[134] son *afectos por él desconocidos.*»

En suma: el crítico está exento de toda *pasión humana*, es una *persona divina* y puede entonar, aplicándosela a sí mismo, la canción de la monja:

> Yo no pienso en el amor,
> Yo no pienso en hombre alguno,
> Pienso en Dios que es mi Padre
> y que me puede salvar.[135]

No le ha sido dado, a la crítica, escribir ni un solo pasaje sin contradecirse. Es así como, a la postre, nos dice:

> «Puesto que no vale la pena, el crítico *no se ríe* de los filisteos que lo apedrean» —conforme a la analogía bíblica, tendría que morir lapidado—, «que lo conocen mal y le atribuyen motivaciones *impuras*» —¡atribuir motivaciones *impuras* a la crítica *pura*!— «para hacerse *iguales a él*» —la jactancia igualitaria, censurada más arriba—, «sino que los examina a fondo y los rechaza sosegadamente de su lado, en su intrascendente trascendencia».

Más arriba, el crítico *tenía* que aplicar el *procedimiento de la risa* contra «el punto de vista subordinado que se jactaba de ser igual». La nula claridad de la crítica crítica en lo que respecta a su modo de proceder contra la «masa» impía casi parece denotar una irritación interior, una hiel a la que no le son «desconocidos» los «afectos».

Aun así, no debemos equivocarnos. Después de luchar como un Hércules, hasta aquí, para *desapegarse* de la acrítica «masa profana» y de «todo», la crítica ha conseguido finalmente, y con toda felicidad, a fuerza de trabajo, disfrutar de una existencia *absoluta solitaria*, *divina*, *autosu-*

134. «Gram»; en la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, «Grimm» («ira» o «encono»).
135. Canción popular alemana.

ficiente. Si bien en la primera manifestación de esta su «nueva fase», el viejo mundo de los *afectos pecaminosos* parecía aún ejercer un poder sobre ella misma, veremos ahora cómo encuentra, bajo una *«figura artificial»*, su refrigerio y *transfiguración* estéticas y ejecuta su *penitencia*, para que al fin, segundo *Cristo* triunfante, pueda celebrar el Juicio Final crítico y, tras su victoria sobre la bestia, ascender apaciblemente a los cielos.

Capítulo VIII

PEREGRINACIÓN POR EL MUNDO Y TRANSFIGURACIÓN DE LA «CRÍTICA CRÍTICA» O «LA CRÍTICA CRÍTICA» COMO RUDOLPH, PRÍNCIPE DE GEROLDSTEIN

Rudolph,[136] príncipe de Geroldstein, en su *peregrinación por el mundo expía* una doble falta: su falta *personal* y la cometida por la *crítica crítica*. Él mismo, en el curso de una acalorada conversación, ha metido mano a la espada contra su padre; la crítica crítica, en medio de un debate vehemente, se ha arrebatado en afectos pecaminosos contra la masa. La crítica crítica no ha develado *ni un solo* misterio. Rudolph hace penitencia por ello y revela *todos* los misterios.

Es Rudolph, tal como nos lo informa el señor Szeliga, el *primer* servidor del *estado* de la humanidad. (El *estado humanitarista* del suabo Egidius. Véase *Konstitutionelle Jahrbücher* del doctor Karl Weil, 1844, tomo II.)

Según nos afirma el señor Szeliga, para que *el mundo no perezca* deben

> «hacer su aparición los hombres de la crítica más implacable... Rudolph es uno de *tales* hombres... Rudolph concibe la idea de la *crítica pura*. Y esta idea es más fructífera para él y para la humanidad que *todas* las experiencias que ésta haya recogido en su *historia*, que *todo* el saber que Rudolph haya extraído de esa historia, por más que lo guiara el más fiel de los maestros... La sentencia imparcial con la que Rudolph vuelve imperecedera su *peregrinación por el mundo* no es, *en rigor*, otra cosa que *la revelación de los misterios de la sociedad.*»
>
> Rudolph es *«el misterio revelado de todos los misterios»*.

136. Aunque el personaje, en Sue, se llama *Rodolphe*, hemos preferido dejar su nombre en alemán, en atención a su nacionalidad y siguiendo el criterio aplicado por Marx.

Pero Rudolph tiene a su disposición una gama infinitamente más amplia de medios *exteriores* que los demás hombres de la crítica crítica. La cual se consuela de la siguiente manera:

> «Para los menos favorecidos por el destino, son inalcanzables los *resultados* (!) logrados por Rudolph, no inalcanzable es la hermosa meta (!)».

La crítica, por consiguiente, deja en manos de Rudolph, favorecido por la fortuna, la tarea de *realizar* las propias *ideas* críticas. Y le canta:

> *Hahnemann*,
> Ve tú adelante,
> ya que tienes las grandes botas de agua.[137]

Acompañemos a Rudolph en su peregrinación crítica por el mundo, «más *fructífera* para la *humanidad* que *todas las experiencias* que ésta haya recogido en su historia, etc., que *todo el saber*», etc., y que en *dos ocasiones* ha salvado al mundo de la *catástrofe*.

1. *Transformación crítica de un matarife en perro, o el Chourineur*[138]

En un principio, *Chourineur* era un matarife. Diversas colisiones hacen de este hombre primitivo y violento un asesino. Rudolph lo encuentra de manera fortuita, precisamente cuando Chourineur maltrata a Fleur de Marie. Rudolph le asesta al experimentado matasiete una serie de tremendos, magistrales puñetazos en la cabeza. Con ello, se gana el respeto de Chourineur. En la taberna de los delincuentes, más tarde, Chourineur hace gala de su temperamento bondadoso. Rudolph le dice: «Aún tienes corazón y honor.» Mediante estas palabras, le infunde respeto por sí mismo. Chourineur se ha enmendado o, para decirlo con palabras del señor Szeliga, se ha transformado en un *«ente moral»*. Rudolph lo toma bajo su protección. Sigamos el proceso de formación moral de Chourineur, dirigido por Rudolph.

137. Del libro popular los «Siete Suabios».
138. *Matachín, asesino.*

1.ª fase. La primera lección que se imparte a Chourineur es una lección de doblez, perfidia, alevosía, *simulación.* Rudolph usa al moralizado Chourineur exactamente de la misma manera en que *Vidocq* usaba a los delincuentes moralizados por él, esto es, lo convierte en *mouchard*[139] y *agent provocateur.*[140] Se le da el consejo de que ante el *Maître d'école*[141] *«haga como si»* él, Chourineur, ha abandonado su «principio de no robar» y le proponga una expedición de robo, para hacerlo caer, así, en la trampa armada por Rudolph. Chourineur tiene la impresión de que se quiere abusar de él haciéndolo participar en una «comedia». Protesta contra la pretensión de que desempeñe el papel de *mouchard* y *agent provocateur.* Rudolph persuade a ese hombre primitivo con facilidad, mediante la *casuística «pura»* de la crítica crítica, casuística según la cual una mala pasada no es una mala pasada cuando se la ejecuta por motivos *«buenos, morales».* Como agent provocateur y bajo la apariencia de la camaradería y la buena fe, Chourineur arrastra a la perdición a su antiguo compañero. Por *primera vez* en su vida comete una *infamia.*

2.ª fase. Encontramos nuevamente a Chourineur, esta vez como *garde-malade*[142] de Rudolph, a quien ha salvado de un peligro de muerte.

Chourineur se ha transformado a tal punto en un *respetable* ente *moral,* que, por temor a ensuciar la alfombra, no acepta la propuesta del médico negro David de que se tienda en el suelo. Y es más: es demasiado *tímido* como para sentarse en una silla. Primero le da la vuelta y luego se apoya sobre las patas delanteras de la silla. Nunca deja de disculparse cuando trata de amigo o de monsieur,[143] en lugar de monseigneur,[144] al señor Rudolph, a quien ha salvado de un peligro mortal.

¡Asombrosa domesticación del brutal hombre primitivo! Chourineur pone al descubierto el misterio más íntimo de su transformación crítica cuando le confiesa a Rudolph que siente por él la misma lealtad que un *dogo* por su amo. «Je me sens pour vous, comme qui dirait *l'attachement* d'un *bouledogue* pour son maître.»[145] El ex matarife se ha transformado en perro. De aquí en adelante todas sus virtudes se resolverán

139. *Soplón.*
140. *Agente provocador.*
141. *Maestro de escuela.*
142. *Enfermero.*
143. Señor.
144. Su señoría.
145. «Siento por usted algo así como el *apego* de un *dogo* por su *amo.*»

en la virtud perruna, en el puro «dévouement» [146] por su amo. Su espontaneidad, su individualidad, desaparecerán por entero. Pero así como los malos pintores deben poner a sus retratos, en la boca, un rótulo que diga lo que representan, Eugène Sue pondrá al «bouledogue» Chourineur un letrero en la boca que afirme solemne, incesantemente: «Esas dos palabras: tienes corazón y honor, han hecho de mí un *hombre.*» Hasta su último aliento, Chourineur encontrará el motivo de sus acciones no en su individualidad humana, sino en ese letrero. Como prueba de su enmienda moral, reflexionará a menudo sobre su propia excelsitud y sobre la maldad de otros individuos, y tantas veces como haga alarde de locuciones morales, Rudolph le dirá: «Me gusta oírte *hablar* así.» Lo que ocurre es que Chourineur no se ha convertido en un dogo común y silvestre, sino en un *dogo moral.*

3.ª fase. Ya hemos podido asombrarnos de la *decencia pequeñoburguesa* que ha remplazado la falta de miramientos, *tosca* pero *audaz*, de Chourineur. Nos enteramos ahora de que, como conviene a un *«ente moral»*, ha adoptado también el modo de andar y la actitud del *pequeño burgués.*

> «À le voir marcher... on l'eût pris pour le *bourgeois* le plus inoffensif du monde.»[147]

Aun más penoso que esta forma es el contenido que Rudolph confiere a la vida críticamente reformada de Chourineur. Lo envía a África para que sirva «al mundo infiel» como «espectáculo y ejemplo vivo y salutífero del arrepentimiento». De ahí en adelante, Chourineur no debe representar su propia naturaleza humana, sino un dogma cristiano.

4.ª fase. La transformación crítico-moral ha hecho de Chourineur un hombre calmoso, precavido, que regula su conducta según las normas del temor y la astucia práctica.

> «Le chourineur», informa Murph, cuya simpleza indiscreta está revelando secretos a cada paso, «n'a pas dit un mot de l'exécution du maître d'école, de *peur* de *se* trouver compromis.»[148]

Chourineur sabe, pues, que el castigo del *Maître d'école* fue un acto

146. *Abnegación.*

147. «Al verlo andar... se lo habría tomado por el *burgués* más inofensivo del mundo.»

148. «El Chourineur... no ha dicho ni una palabra sobre el castigo del Maître d'école, por *miedo* de ver*se* comprometido.»

ilegal. Pero sella sus labios por temor a comprometerse. ¡*Sensato* Chourineur!

5.ª fase. Chourineur ha llevado tan al extremo su formación moral que su comportamiento perruno para con Rudolph se presenta en su conciencia bajo una forma civilizada. Le dice a *Germain*, después de salvarlo de un peligro mortal:

> «Tengo un protector que para mí es lo mismo que *Dios* para los *sacerdotes*... es como para ponerse de rodillas ante él».

Y mentalmente cae de hinojos ante su dios.

> «El señor Rudolph», prosigue diciéndole a Germain, «lo protege a usted. Lo llamo *señor*, pero tendría que llamarlo *su señoría*. Tengo, sin embargo, la costumbre de llamarlo *señor* Rudolph, y él me lo permite.»

«¡Delicioso despertar y florecer!», exclama Szeliga, críticamente embelesado.

6.ª fase. Chourineur finaliza dignamente su carrera de dévouement[149] puro, de doguismo moral, al hacerse coser a puñaladas para salvar a su señoría. En el momento mismo en que el Esqueleto amenaza al príncipe con su cuchillo, Chourineur contiene el brazo del asesino. Esqueleto lo apuñala. Pero el agonizante Chourineur le dice a Rudolph:

> «Tenía razón cuando decía que un *poco de barro*» (un dogo) «como yo, podía serle útil alguna que otra vez a un *señor grande y noble*, como usted».

A esta perruna declaración, que compendia en *un* epigrama todo el currículo vital crítico de Chourineur, agrega el letrero puesto en su boca:

> «Quedamos iguales, señor Rudolph. Usted me había dicho que yo tenía corazón y honor».

Y el señor Szeliga clama a voz en cuello:

> «¡Qué mérito ha tenido Rudolph al restituir el *"Schurimann"* (?)[150] a la *humanidad* (?)!».

149. Abnegación.

2. *Revelación del misterio de la religión crítica o Fleur de Marie*

a) *La «Flor de María» especulativa*

Y ahora permítansenos unas palabras sobre la «Flor de María» especulativa del señor Szeliga, antes de que pasemos a la Fleur de Marie de Eugène Sue.

La «Flor de María» especulativa es, ante todo, una *rectificación*. El lector, en efecto, si se fundara en la construcción especulativa del señor Szeliga podría extraer la conclusión de que Eugène Sue habría

> «establecido una separación entre la presentación de la base objetiva» (el «estado de cosas mundial») «y el desarrollo de las fuerzas individuales actuantes, que sólo se puede comprender si se parte de ese trasfondo».

Además del cometido de rectificar esta errónea conjetura del lector, suscitada por la exposición del señor Szeliga, a Flor de María le cabe en nuestra epopeya, esto es, en la del señor Szeliga, otra misión metafísica.

> «*Estado de cosas mundial* y acontecimiento épico *tampoco* se ligarían *aún*, de manera artística, en un todo verdaderamente *unitario* si sólo se entrecruzaran en una abigarrada mezcolanza, si se alternaran ora aquí un trozo del estado de cosas mundial, ora allí una escena de acción. Si ha de surgir una *unidad real*, hace falta que ambos factores, los misterios de ese *mundo* limitado y la claridad, franqueza y seguridad con que *Rudolph* penetra en él y los revela, entren en conflicto en *un* individuo... Flor de María tiene ese cometido.»

El señor Szeliga construye especulativamente a Flor de María por analogía con la construcción *baueriana* de la *Madre de Dios*.

De un lado está lo *«divino»*, (*Rudolph*), «a quien» se le atribuye «todo poder y libertad» y es el único principio *activo*. Del otro lado está el pasivo *«estado de cosas mundial»* y los hombres que le correspon-

150. Szeliga adapta al alemán, fonética, arbitrariamente, la primera parte del apodo francés «*Chouri*neur» y le agrega el componente «Mann» («hombre»); «Schur» significa, entre otras cosas, «chasco, burla, mala pasada».

den. El estado de cosas mundial es el «terreno de lo real». Y bien, si no se desea «abandonar por entero» dicho terreno o «suprimir el último resto del estado de cosas natural», si todavía se debe reconocer al mundo mismo alguna participación en el «principio del desarrollo» que Rudolph concentra en su persona por oposición a ese mundo, si no se debe «presentar lo humano como algo pura y simplemente privado de libertad e inactivo», es forzoso que el señor Szeliga caiga en la «contradicción de la conciencia religiosa». Por más que establezca una escisión radical entre el estado de cosas mundial y su actividad —escisión que presenta como el dualismo de una masa inanimada y de la crítica (Rudolph)—, se ve obligado a conceder nuevamente al estado de cosas mundial y a la masa algunos atributos de la divinidad y a construir en Flor de María la unidad especulativa de ambos, de Rudolph y el mundo. (Véase *Kritik der Synoptiker*, tomo I, pág. 39.)

A más de las relaciones reales en las que se encuentra el *propietario de una casa* (la «fuerza individual» actuante) con dicha *casa* (la «base objetiva»), la especulación mística, y también la estética especulativa, requieren una tercera *unidad concreta, especulativa*, un *sujeto-objeto* que *sea* la casa y el propietario de la misma en *una sola* persona. Puesto que a la especulación no le son gratas las mediaciones naturales con su lujo de detalles, no cae en la cuenta de que el mismo «trozo del estado de cosas mundial», a título de ejemplo la casa, que para uno, pongamos por caso su dueño, es una «base objetiva», sea para el otro, digamos para el constructor de aquélla, un «acontecimiento épico». Con vistas a obtener un «todo verdaderamente unitario», una «unidad real», la crítica crítica, que reprocha al «arte romántico» el «dogma de la unidad», remplaza la conexión natural y humana entre el estado de cosas mundial y los acontecimientos mundiales por una conexión fantástica, un sujeto-objeto místico, tal como *Hegel sustituye* la conexión real entre el hombre y la naturaleza por un sujeto-objeto absoluto, el *espíritu absoluto*, que es a la vez la naturaleza entera y la humanidad toda.

En la Flor de María crítica «la culpa general de la época, la culpa del misterio», deviene el *«misterio de la culpa»*, al igual que la culpa general del misterio, en el caso del épicier[151] endeudado, se trasmuta en el *misterio de las deudas*.[152]

151. Tendero.

152. «Schuld» significa «culpa» o «deuda», según el contexto, y «verschulden» puede significar «endeudarse» o «tener la culpa». El juego de palabras resulta intraducible al castellano.

Con arreglo a la construcción especulativa de la Madre de Dios, Flor de María tendría que ser, *en realidad*, la *madre de Rudolph*, del Redentor del mundo. El señor Szeliga lo declara expresamente:

> «Conforme a la *sucesión lógica*, Rudolph tendría que ser el *hijo* de Flor de María».

Pero como ocurre que no es hijo de ella, sino su padre, el señor Szeliga descubre en esto «el nuevo misterio de que el presente a menudo alumbre de sus entrañas no el futuro, sino un pasado que expiró hace largo tiempo». Y como si fuera poco, revela otro misterio, aun más grandioso aunque en contradicción directa con las estadísticas masivas: el misterio de que «un niño, cuando no llega a convertirse por su parte en padre o madre, sino que desciende virginal e inocente al sepulcro... es, en *esencia*... una *hija*».

El señor Szeliga sigue con toda fidelidad los pasos de la especulación hegueliana cuando sostiene que con arreglo a la «sucesión *lógica*» la hija debe ser considerada como madre de su propio padre. En la filosofía hegueliana de la historia, así como en la de la naturaleza, es el hijo el que pare a la madre, el espíritu a la naturaleza, la religión cristiana al paganismo, el resultado a la causa.

Una vez que el señor Szeliga ha demostrado que Flor de María tendría que ser, con arreglo a la «sucesión *lógica*», la madre de Rudolph, pasa ahora a demostrar lo contrario, esto es, que ella, «para responder por entero a la *idea* que encarna en *nuestra* epopeya, *no debería nunca convertirse en madre*». Lo cual demuestra, cuando menos, que la idea de nuestra epopeya y la sucesión lógica del señor Szeliga se contradicen entre sí.

La Flor de María especulativa no es otra cosa que la *«encarnación de una idea»*. ¿Y de qué idea? «Le corresponde el cometido de representar, *por así decirlo*, la última lágrima de melancolía que llora el pasado antes de despedirse definitivamente.» Esta criatura especulativa, pues, es la representación de una lágrima alegórica, y con ser tan poco, *es* lo que es, *sin embargo*, sólo *«por así decirlo»*.

No seguiremos los pasos del señor Szeliga en su exposición ulterior en torno a Flor de María. Le dejamos a ella misma el placer de «constituir», según lo preceptuado por el señor Szeliga, «la antítesis *más resuelta* contra *quien sea*, antítesis misteriosa, por cierto, tanto como lo son los atributos de Dios.

Tampoco hemos de cavilar sobre *«el verdadero misterio»*, aquel

«sepultado por *Dios* en el pecho del hombre» y al que «sin embargo, por así decirlo», alude la Flor de María especulativa. Pasaremos de la Flor de María del señor Szeliga a la Fleur de Marie de Eugène Sue y a las curaciones crítico-milagrosas que Rudolph lleva a cabo en ella.

b) *Fleur de Marie*

Encontramos a Marie, como mujer de la vida, en medio de delincuentes, como sierva de la patrona en la taberna que frecuentan los maleantes. Pero aunque sumida en ese envilecimiento, conserva una humana nobleza de alma, una naturalidad humana y una belleza humana que se imponen al ambiente que la rodea, la elevan al rango de flor poética de ese círculo de facinerosos y le ganan el nombre de Fleur de Marie.

Es necesario observar con la mayor atención a Fleur de Marie desde que aparece por vez primera, de manera de poder comparar su figura *originaria* con su *transfiguración crítica.*

A pesar de toda su delicadeza, Fleur de Marie da de inmediato pruebas de valor, energía, buen humor, flexibilidad; de cualidades que sólo se pueden explicar por el despliegue de su condición humana en medio de la situación *deshumanizada* en que se halla.

Contra Chourineur, que la maltrata, se defiende con sus tijeras. Es ésta la primera situación en que la encontramos. No aparece como un corderito indefenso, que se entrega, sin resistencia, frente a una brutalidad abrumadora, sino como una muchacha que hace valer sus derechos y sabe cómo defenderse.

En la taberna de maleantes de la Rue aux Fèves, Fleur de Marie relata la historia de su vida a Chourineur y a Rudolph. En el curso de su narración, se *ríe* de los chistes de Chourineur. Se acusa a sí misma de haber malgastado en pasear en coche y en trapos, al salir de la prisión, los 300 francos ganados en ésta, en vez de buscar trabajo, «pero no tenía a nadie que me diera consejos». El recuerdo del peor desastre de su vida —el haberse vendido a la dueña del antro en que se encuentra— hace que se ponga melancólica. Desde su infancia es ésta la primera vez que rememora todos esos sucesos.

> «Le fait est, que ça me chagrine de regarder ainsi derrière moi... ça doit être bien bon d'être honnête.»[153]

153. «La verdad es que me causa pena mirar así las cosas pasadas... Ha de ser muy bueno ser una mujer honesta.»

Y ante la burla de Chourineur, de que entonces ella debe volverse honesta, exclama:

> «Honnête, mon dieu! et avec quoi donc veux-tu que je sois honnête?».[154]

Declara expresamente que no le gusta «hacer pucheros»:

> «Je ne suis pas pleurnicheuse»;[155]

pero su situación en la vida es triste:

> «Ça n'est pas gai».[156]

Y por último formula acerca del pasado, por oposición al *arrepentimiento* cristiano, el principio humano, a la vez *estoico* y *epicúreo*, que es propio de una mujer libre y fuerte:

> «*Enfin ce qui est fait, est fait*».[157]

Acompañemos ahora a Fleur de Marie en su primer paseo con Rudolph.

«La conciencia de tu terrible situación te habrá atormentado a menudo, por cierto», dice Rudolph, que siente ya el prurito de entablar una conversación de índole moral.

> «Sí», responde ella, «más de una vez dirigí mis miradas al Sena, por encima de los pretiles, pero luego contemplaba las flores, el sol, y me decía: El río siempre estará ahí, todavía no tengo diecisiete años, ¿quién sabe? Dans ces moments-là il me semblait que mon sort n'était pas mérité, qu'il y avait en moi quelque chose de bon. Je me disais, on m'a bien tourmenté, mais au moins je n'ai jamais fait de mal à personne.»[158]

154. «¡Honesta, Dios mío! ¿Y con qué quieres, caramba, que sea una mujer honesta?»
155. «No soy una llorona.»
156. «Esto no es cosa de risa.»
157. «*En fin, lo hecho, hecho está.*»
158. «...En esos instantes me parecía que yo no me merecía mi destino, que algo bueno había en mí. Me decía: me han atormentado mucho, pero yo, por lo menos, nunca le hice mal a nadie.»

Fleur de Marie no considera la situación en que se encuentra como una creación libre, como una expresión de sí misma, sino como un destino que ella no se ha merecido. Este infortunio puede cambiar. Todavía es joven.

Lo *bueno* y lo *malo*, según los concibe Marie, no son las *abstracciones morales* del bien y del mal. Ella es *buena*, puesto que no le ha causado *daño* a nadie, siempre ha sido *humana* frente al ambiente inhumano. Es *buena*, ya que el sol y las flores le revelan su propia naturaleza solar y florida. Es *buena*, pues aún es joven, valerosa y no ha perdido las esperanzas. Su situación *no* es *buena*, porque le impone una coerción antinatural, porque no es la manifestación de sus impulsos humanos ni la realización de sus deseos humanos, porque está colmada de tormentos y vacía de alegrías. Fleur de Marie mide su situación vital con arreglo a su *propia individualidad*, a su *esencia natural*, y no al *ideal del bien*.

En la *naturaleza*, donde se rompen las cadenas de la vida burguesa, donde ella puede manifestar libremente su propia naturaleza, Fleur de Marie irradia por ende un gozo de vivir, una riqueza de sensaciones, una alegría humana ante lo bello de la naturaleza, que demuestran cómo la situación burguesa se ha limitado a rozar la superficie de la muchacha, es un mero infortunio, y cómo ella misma no es ni buena ni mala, sino *humana*.

> «Monsieur Rodolphe, quel bonheur... de l'herbe, des champs! Si vous vouliez me permettre de descendre, il fait si beau... j'aimerais tant à courir dans ces prairies!»[159]

Descendiendo del coche, junta flores para Rudolph, «casi no puede hablar de alegría», etc., etc.

Rudolph le revela que la llevará a la *granja de madame George*. Podrá ver allí palomares, corrales y demás; abundan allí la leche, la manteca, las frutas, etc. Son éstos los verdaderos *medios de la gracia* para esta muchacha. Allí se *divertirá*; tal es su pensamiento principal. «C'est à n'y pas croire... comme je veux m'amuser!»[160] De la manera más ingenua, le explica a Rudolph cuál ha sido la *parte* que le ha cabido a ella misma en su propio infortunio. «Tout mon sort est venu de ce que je n'ai pas

159. «Señor Rudolph, ¡qué dicha!... ¡hierba, campos! ¿No me permitiría descender?... ¡está tan lindo aquí! ¡Me gustaría tanto andar por estas praderas!»
160. «¡Si parece increíble!... ¡cómo me voy a divertir!»

économisé mon argent.»[161] Le aconseja, por consiguiente, que sea ahorrativo y deposite dinero en la caja de ahorros. Su fantasía se recrea en los castillos en el aire que le describe Rudolph. Sólo vuelve a sumirse en la tristeza cuando advierte que «se ha olvidado del *presente*» y «el contraste entre ese presente y el sueño de una existencia gozosa y risueña le trae a la memoria el horror de su situación».

Hemos visto a Fleur de Marie, hasta aquí, en su figura acrítica originaria. Eugène Sue se ha elevado sobre el horizonte de su propia, estrecha concepción del mundo. Ha arremetido contra los prejuicios de la burguesía. Pero ahora, para expiar su propio atrevimiento y ganarse el aplauso de todos los viejos y viejas, de la policía parisiense en pleno, de la religión al uso y de la «crítica crítica», pondrá a Fleur de Marie en manos del héroe Rudolph.

Madame George, a quien Rudolph entrega a Fleur de Marie, es una mujer triste, hipocondríaca y religiosa. Recibe a la muchacha, de inmediato, con las untuosas palabras de que «*Dios* bendice a quienes lo aman y temen, a los que han sido infelices y a los que se *arrepienten*». Rudolph, el hombre de la «crítica pura», hace llamar al agorero cura *Laporte*, envejecido en la superstición. El cura está decidido a llevar a cabo la reforma crítica de Fleur de Marie.

Marie se aproxima alegre y sin turbarse al viejo cura. En su brutalidad cristiana, *Eugène Sue* hace que acto seguido un «admirable instinto» susurre al oído de la muchacha que «la *vergüenza* termina allí donde comienzan el *arrepentimiento* y la *penitencia*», esto es, en la iglesia, la única que salva. Sue olvida la alegre despreocupación de Fleur de Marie en el paseo, un buen humor suscitado por los medios de gracia de la naturaleza y el interés amistoso demostrado por Rudolph, y que sólo empañaba la idea de tener que someterse de nuevo a la taberna de los facinerosos.

El cura Laporte adopta de inmediato un aire de afectada gravedad, *ultraterreno*. Sus primeras palabras son:

> «¡Inagotable es la misericordia *divina*, mi querida hija! Dios te lo ha demostrado al no abandonarte en medio de pruebas tan afligentes... El hombre magnánimo que te salvó ha realizado lo que *dicen las Escrituras* —adviértase bien, ¡lo que dicen las Escrituras, no un objetivo humano!—: el Señor está cerca de quienes lo invocan; Él cumplirá los deseos de quienes le imploran; escuchará sus clamores y los salvará... El Señor consumará su obra».

161. «Toda mi mala suerte viene de que no ahorré mi dinero.»

María no comprende aún el sentido *maligno* del sermón curesco. Le responde:

> «Rogaré por quienes han tenido compasión de mí y me han hecho retornar a Dios».

Su primer pensamiento *no* es Dios, sino su salvador *humano*, y quiere rogar por *él*, no por su *propia* absolución. Cree que sus oraciones pueden ejercer un influjo en la salvación de otros. Y aun más, es tan ingenua que supone que *ya* la han *hecho retornar* a Dios. El cura se ve en la necesidad de disipar esa ilusión heterodoxa:

> «Pronto», la interrumpe, «pronto te harás merecedora de la absolución, la absolución de tus grandes extravíos... pues para decirlo una vez más por la boca del profeta: el Señor mantiene en pie a todos los que están a punto de caer».

No pasemos por alto el inhumano giro del sacerdote. ¡Pronto te harás merecedora de la absolución! *Todavía no* han sido *perdonados* tus pecados.

Así como Laporte, al recibir a la muchacha, le presenta la *conciencia del pecado*, Rudolph al despedirse le obsequia una *cruz* de oro, un símbolo de la *crucifixión cristiana* que la amenaza.

Marie reside ya desde hace algún tiempo en la granja de madame George. Escuchemos, en primer lugar, una conversación entre el canoso cura Laporte y madame George. A juicio del cura es imposible conseguir un «casamiento» para Marie, «pues pese a la fianza de él, ningún hombre tendrá el coraje de afrontar el pasado que mancilló la juventud» de la muchacha. Agrega que «ella tiene grandes yerros que expiar; el sentido moral tendría que haberla mantenido intacta». Y al igual que el más cínico de los burgueses, demuestra la posibilidad de mantenerse intacta: «Hay tantas personas caritativas en París.» El hipócrita sacerdote sabe muy bien que esas personas caritativas de París pasan indiferentes, a cualquier hora, en las calles más frecuentadas, al lado de niñas de siete a ocho años que hasta la medianoche ofrecen allumettes[162] y cosas por el estilo a los viandantes, tal como otrora lo había hecho Marie, y que la suerte futura de esas muchachitas es, casi sin excepción, la misma de Marie.

162. Cerillas.

El cura ha puesto su mirada en la *expiación* de Marie; a juicio de él, en su fuero interno, ella está *condenada*. Sigamos a Fleur de Marie en un paseo vespertino con Laporte, que la acompaña a casa.

> «Contempla, hija mía», comienza Laporte, con untuosa elocuencia, «el horizonte inconmensurable, cuyos límites ya no se perciben» —cae la noche, en efecto—; «paréceme que esta calma y esta carencia de límites nos dan casi una idea de la eternidad. Dígote esto, Marie, porque eres sensible a las bellezas de la creación... A menudo me ha conmovido la admiración religiosa que esas bellezas infunden en ti, tanto tiempo desheredada del sentimiento religioso.»

El cura ya ha conseguido trasmutar el goce directamente ingenuo que experimenta Marie ante las bellezas naturales, en una admiración *religiosa*. La *naturaleza*, para Marie, se ha convertido ya en algo devoto, en naturaleza *cristianizada*; ha sido degradada a *creación*. El traslúcido piélago del aire ha sido desacralizado, rebajado a símbolo oscuro de una fofa *eternidad*. Fleur de Marie ha aprendido ya que todas las manifestaciones humanas de su ser eran *«profanas»*, desheredadas de religión —del verdadero carácter sacro—, irreligiosas, impías. El cura se ve obligado a enfangarlas ante ella, a arrastrar por el polvo las fuerzas y medios de gracia naturales y espirituales de la muchacha, de manera que ésta se vuelva receptiva al medio de gracia sobrenatural que él le promete: al *bautismo*.

Cuando Marie procura confesarse con el cura y le solicita indulgencia, Laporte le responde:

> «El *Señor* te ha dado pruebas de que es misericordioso».

En la indulgencia de que es objeto, Marie no debe ver una relación natural y sobrentendida entre un ser humano afín y ella, otro ser humano. Debe ver en la *indulgencia humana* una misericordia y condescendencia sobreabundantes, sobrenaturales, sobrehumanas, una *misericordia divina*. Debe trascender todas las relaciones humanas y naturales en *relaciones con Dios*. La manera en que Fleur de Marie, en su respuesta, hace suya la cháchara del cura acerca de la misericordia de Dios, demuestra hasta qué punto la doctrina religiosa la ha corrompido ya.

No bien su situación mejoró, dice, ha sentido nada más que *nueva dicha*.

«En cada instante pensaba en el señor Rudolph. Con frecuencia alzaba los ojos al cielo, no para buscar y agradecerle allí a Dios, sino a él, al señor Rudolph. Sí... *me acuso de ello*, padre, *pensaba más* en él que en Dios; porque *él* ha hecho por mí lo que sólo Dios habría podido hacer... Yo era *dichosa*, dichosa como aquel que ha escapado para siempre de un gran peligro.»

Fleur de Marie ya encuentra injusto el sentir una nueva y dichosa situación vital como lo que *realmente* es, como una nueva felicidad, o sea el haberse comportado ante esa situación de una manera natural, no sobrenatural. Se acusa a sí misma de haber visto en el hombre que la ha salvado lo que *realmente* era, su salvador, en vez de remplazarlo subrepticiamente por un salvador imaginario, *Dios*. Ya está dominada por la hipocresía religiosa, que despoja al *otro hombre* de los merecimientos hechos con respecto a mí y se los asigna a Dios; que, en suma, ve todo lo humano en el hombre como ajeno a él y todo lo inhumano en él como la *verdadera* propiedad del hombre.

Marie nos relata que la *transformación religiosa* de sus pensamientos, de sus sensaciones, de su actitud ante la vida, ha sido la obra de madame George y de Laporte.

«Cuando Rudolph me sacó de la Cité tenía yo, vagamente, la conciencia de mi degradación, pero la educación, los consejos, los ejemplos que he recibido de usted y de madame George me han hecho comprender... que he sido más culpable que desventurada... Usted y madame George me han hecho *comprender* lo *insondable que es el abismo de mi abyección*.»

Vale decir, tiene que agradecer al sacerdote Laporte y a madame George el que hayan trocado la conciencia humana, y en consecuencia soportable, de la degradación, por la conciencia cristiana, y por ende insoportable, de una depravación infinita. El cura y la santurrona le han enseñado a juzgarse a sí misma desde un *punto de vista cristiano*.

Marie siente la enormidad de la desdicha espiritual en que la han precipitado. Dice:

«Puesto que la conciencia del bien y del mal debía ser tan terrible para mí, ¿por qué no me abandonaron a mi funesto destino?... Si no me hubieran arrancado de la infamia, muy pronto me habrían matado la miseria, los golpes; al menos habría muerto en la ignorancia con respecto a una pureza a la que siempre aspiraré en vano».

El despiadado cura responde:

«Hasta la naturaleza más noble, aunque haya estado sólo un día sumida en el fango del que se te ha sacado, conservará *de ello un estigma imborrable.* Tal es el *carácter irrevocable de la justicia divina*».

Fleur de Marie, profundamente herida por esta *maldición curesca*, escurridiza y melosa, exclama:

«Usted ve, entonces, que tengo que desesperar».

El canoso esclavo de la religión replica:

«De lo que tienes que desesperar es de poder arrancar de tu vida esta página lamentable, pero has de confiar en la *infinita misericordia de Dios.* Aquí *abajo* lo que tienes reservado, pobre niña, es lágrimas, arrepentimiento, penitencia, ¡pero un día, *arriba, allá arriba*, tendrás el perdón y la *eterna bienaventuranza*!».

Marie aún no se ha vuelto tan estúpida como para dejarse conformar con la bienaventuranza eterna y el perdón allá arriba.

«¡Piedad!», exclama, «¡piedad, Dios mío! Todavía soy tan joven... malheur à moi!»[163]

Y la hipócrita sofistería del sacerdote alcanza a su apogeo:

«¡Al contrario, enhorabuena, Marie, enhorabuena a ti, a quien el Señor envía los remordimientos, amargos como la hiel, pero benéficos! Esos remordimientos demuestran la receptividad *religiosa* de tu alma... Cada uno de tus sufrimientos te será pagado allá arriba. Créeme, Dios te ha dejado por un momento en el mal camino para reservarte la *gloria del arrepentimiento* y la recompensa eterna que se debe a la *penitencia*».

Desde ese instante, Marie se ha transformado en *sierva de la conciencia del pecado.* Mientras que cuando se encontraba en la situación vital más desgraciada había sabido formarse una individualidad amable, humana, y era consciente, en medio de la degradación más extrema, de que *su* esencia *humana* era *su verdadera esencia*, ahora la roña de la sociedad actual, que la había afectado exteriormente, se convierte en su esencia

163. ¡Ay de mí!

más íntima y el mortificarse de manera incesante e hipocondríaca con esa roña se transforma en un deber, en la misión vital preceptuada por Dios mismo, en la finalidad absoluta de su existencia. Mientras que antes se preciaba: «Je ne suis pas pleurnicheuse», y sabía que «ce qui est fait, est fait», ahora la contrición es para ella lo *bueno* y el arrepentimiento, la *gloria*.

Más adelante se pone en claro que Fleur de Marie es la hija de Rudolph. Nos encontramos de nuevo con ella, ahora como princesa de Geroldstein. Le escuchamos decir, en una conversación con su padre:

> «En vain je prie Dieu de me délivrer de ces obsessions, de remplir uniquement mon coeur de son pieux amour, de ses saintes espérances, de me prendre enfin toute entière, puisque je veux me donner toute entière à lui... il n'exauce pas mes voeux — sans doute parce que mes préoccupations *terrestres* me rendent indigne d'entrer en commun avec lui».[164]

Una vez que el hombre ha visto en sus extravíos crímenes *infinitos* cometidos contra Dios, sólo se puede asegurar la *redención* y la *gracia* entregándose *por entero* a Dios, muriendo *por completo* para el mundo y los trajines mundanos. Una vez que Fleur de Marie llegó a la conclusión de que el liberarse de su situación vital inhumana era un prodigio *divino*, se vio obligada a transformarse *ella misma* en una *santa*, para ser digna de tal *milagro*. Su amor humano tiene que trasmutarse en amor religioso, el afán de felicidad en afán de bienaventuranza eterna, la satisfacción mundana en esperanza santa, la comunidad con los hombres en comunidad con Dios. Dios debe tomarla por entero. María misma aclara el misterio de por qué él no lo hace. Todavía no se le ha *entregado* totalmente, su corazón está aún prisionero y poseído por los quehaceres terrenos. Es éste el último destello de su excelente naturaleza. María se entrega plenamente a Dios, puesto que muere en un todo para el mundo y entra en el *convento*.

> Nadie entre en el convento
> si bien provisto no está
> con los debidos pecados,

164. «En vano le ruego a Dios que me libere de esas obsesiones, que colme mi corazón únicamente con su pío amor, sus santas esperanzas, y me tome a mí por entero, puesto que quiero pertenecerle por entero... No atiende mis súplicas; sin duda porque mis preocupaciones *terrenales* me vuelven indigna de establecer una comunidad con Él.»

para que tarde o temprano
no esté falto del placer
de flagelarse contrito.
(Goethe.)[165]

En el convento, gracias a las intrigas de Rudolph, se designa *abadesa* a Fleur de Marie. En un primer momento rehúsa aceptar ese cargo, por el sentimiento de su indignidad. La vieja abadesa procura persuadirla:

«Je vous dirai plus, ma chère fille, avant d'entrer au bercail, votre existence aurait été aussi égarée, qu'elle a été au contraire pure et louable... que les *vertus évangéliques*, dont vous avez donné l'exemple depuis votre séjour ici, expieraient et rachèteraient encore aux yeux du Seigneur un passé si coupable qu'il fut».[166]

Las palabras de la abadesa nos muestran que las virtudes mundanales de Fleur de Marie se han trocado en virtudes evangélicas o, más bien, que sus virtudes reales ya sólo pueden presentarse sometidas a una caricaturización evangélica.

María responde a las palabras de la abadesa:

«Sainte mère... je crois maintenant pouvoir accepter».[167]

La vida en el claustro no conviene a la individualidad de María, que muere. El cristianismo sólo la consuela en la imaginación, o la consolación cristiana de que ella es objeto consiste precisamente en el aniquilamiento de su vida y esencia reales, en su muerte.

Rudolph, como vemos, primero ha convertido a Fleur de Marie en una pecadora arrepentida, luego a la pecadora arrepentida en una monja, y por último a la monja en un cadáver. En sus exequias, la oración fúnebre corre por cuenta no sólo de un sacerdote católico, sino también del sacerdote crítico Szeliga.

Este último denomina a la existencia *«inocente»* de María su existencia *«perecedera»* y la contrapone a la «culpa eterna e imborrable».

165. Goethe, *Zahme Xenien*, IX.

166. «Le diré más, querida hija: aunque antes de entrar al redil la existencia de usted hubiera sido tan extraviada como ha sido, por el contrario, pura y loable... las *virtudes evangélicas* de que ha dado pruebas desde que está entre nosotras expiarían y redimirían a los ojos del Señor ese pasado, por culpable que fuera.»

167. «Santa madre... creo ahora que puedo aceptar.»

Celebra el que su *«último aliento»* haya sido una «plegaria por remisión y perdón». Pero así como el clérigo protestante, luego de exponer la necesidad de la gracia del Señor, la participación del difunto en el pecado original universal y la fuerza de su conciencia del pecado, se ve ahora obligado a alabar, giro mundanal mediante, las virtudes del finado, así también el señor Szeliga recurre al siguiente giro:

> «Y, con todo, *en lo personal* nada hay que perdonarle».

Por último, arroja sobre la tumba de Marie la flor más marchita de la elocuencia de púlpito:

> «Pura, en su interior, como raros seres humanos, murió para este mundo».

¡Amén!

3. *Revelación de los misterios del derecho*

a) *El Maître d'école o la nueva teoría penal. El misterio revelado del sistema celular. Misterios en la medicina*

El *Maître d'école* es un criminal de fuerza física hercúlea y gran energía espiritual. De suyo es un hombre culto e instruido. Este ser, atleta apasionado, entra en conflicto con las leyes y hábitos de la sociedad burguesa, cuya norma general es la mediocridad, la dulce moral y el apacible comercio. Se convierte en asesino y se entrega a todos los excesos, propios de un temperamento exaltado que en parte alguna encuentra una actividad humana adecuada.

Rudolph ha hecho prisionero a este criminal. Lo quiere reformar críticamente, procura presentarlo como ejemplo ante el mundo *jurídico*. No contiende con el mundo jurídico en lo tocante a la *«pena»* misma, sino al *modo y manera* de la pena. Rudolph, según la caracterizadora expresión del médico negro David, expone una teoría penal que sería digna del *«más eminente criminalista alemán»*, y que desde entonces ha tenido la buena fortuna de ser defendida por un criminalista alemán con seriedad alemana y alemana escrupulosidad. Rudolph ni siquiera sospecha que sea posible elevarse *por encima* de los criminalistas; su ambición

estriba en ser *«el criminalista más eminente»*, primus inter pares.[168] Hace *cegar* al Maître d'école por el médico negro David.

Rudolph, en primer lugar, repite todas las objeciones triviales contra la pena de muerte; ésta, afirma, no surte efecto en el delincuente, ni tampoco en el pueblo, que la presencia como un entretenido espectáculo.

Rudolph, por lo demás, establece una diferencia entre el Maître d'école y el *alma* del Maître d'école. No quiere salvar al hombre, al Maître d'école *real*, sino a la *salvación anímica de su alma.*

> «La salvación de un alma», dictamina desde la cátedra, «es una cosa santa... Todo crimen se *expía* y puede rescatarse, ha dicho el Redentor, pero sólo para quien acepte seriamente la penitencia y el *arrepentimiento.* El pasaje del tribunal al patíbulo es demasiado breve... Tú» (el Maître d'école) «has abusado criminalmente de tu *fuerza*; yo la paralizaré... Temblarás ante el más débil, tu pena estará a la altura de tu delito... pero este castigo terrible, al menos te dejará el horizonte ilimitado de la *penitencia*... Si te separo del mundo exterior, ello es únicamente para que te abismes, *a solas* con el recuerdo de tus infamias, en una noche impenetrable... Te verás forzado a mirar dentro de ti mismo... Tu inteligencia, a la que has degradado, despertará y te guiará a la penitencia.»

Como Rudolph tiene al *alma* por *sagrada*, pero al *cuerpo* del hombre por *profano*, como, por tanto, considera únicamente al alma como el ser verdadero, porque pertenece al cielo —o a la humanidad, si nos atenemos a la transcripción crítica del señor Szeliga—, se concluye entonces que el cuerpo, la fuerza del Maître d'école no pertenecen a la humanidad, que la manifestación de su ser no debe educarse humanamente ni hay que reivindicarla para la humanidad, o tratarla como a una entidad autohumana. El Maître d'école ha abusado de su fuerza; Rudolph la paraliza, tulle, aniquila. No existe medio más *crítico* para desembarazarse de las manifestaciones viciosas de una fuerza esencial humana que aniquilar esa fuerza esencial. Es éste el medio cristiano que echa de sí el ojo cuando el ojo escandaliza, que corta la mano cuando la mano escandaliza, en *una* palabra, que mata el cuerpo cuando el cuerpo escandaliza, pues ojo, mano, cuerpo son, mirándolo bien, meros accesorios superfluos, pecaminosos, del hombre. Hay que matar la naturaleza humana para curar sus enfermedades. También la jurisprudencia masiva, coincidente en este aspecto con la jurisprudencia crítica, encuentra en el *tullimiento*, en la

168. Primero entre iguales.

paralización de las fuerzas humanas, el antídoto contra las manifestaciones nocivas de esas fuerzas.

Lo que incomoda a Rudolph, el hombre de la crítica pura, en la criminalística profana, es el pasaje demasiado rápido del tribunal al patíbulo. Él, por el contrario, procura combinar la *venganza* contra el delincuente con la *penitencia* y la *conciencia del pecado* experimentada por el delincuente, el castigo físico con el castigo espiritual, el tormento de los sentidos con el tormento, carente de sentido, del arrepentimiento. La pena profana debe ser, a la vez, un medio educativo inspirado en la moral cristiana.

Esta teoría penal, que compagina la *jurisprudencia* con la *teología*, este «secreto revelado del misterio», no es ninguna otra cosa que la teoría penal de la Iglesia *Católica*, tal como lo ha expuesto detalladamente *Bentham*, ya, en su *Teoría de las penas y las recompensas.* En la obra mencionada, Bentham demuestra, asimismo, la nulidad moral de las penas actuales. Denomina a los castigos impuestos por la ley *«parodias judiciales».*

La pena que Rudolph inflige al Maître d'école es la misma pena que *Orígenes* se infligió a sí mismo. Lo *castra*, lo despoja de un *órgano de la generación*, del ojo. «El ojo es la luz del cuerpo.» Que Rudolph recurra al *cegamiento* hace el máximo honor a su instinto religioso. Es la pena que estaba en el orden del día en el cristianísimo imperio de Bizancio y que floreció en el vigoroso período juvenil de los reinos cristiano-germánicos de Inglaterra y Francia. La separación entre el hombre y el mundo exterior de los sentidos, el arrojarlo atrás, a su fuero íntimo abstracto, con la finalidad de que se corrija —el *cegamiento*—, es una consecuencia necesaria de la doctrina cristiana, conforme a la cual la ejecución consumada de esa separación, el aislamiento puro del hombre, su reducción a su *«yo»* espiritualista, es el *bien mismo.* Y si bien Rudolph no mete al Maître d'école en un convento real, como ocurría en Bizancio y en el reino de los francos, lo encierra por lo menos en un convento ideal, en el convento de una noche insondable, no interrumpida por la luz del mundo exterior, en el convento de una conciencia sumida en la inactividad y de una conciencia del pecado poblada sólo de recuerdos espectrales.

Al señor Szeliga, cierto pudor especulativo no le permite entrar decididamente en los pormenores de la teoría penal sustentada por su héroe, Rudolph, esto es, en la combinación de la pena mundana con el arrepentimiento y la penitencia cristianos. Por el contrario, le atribuye bajo cuerda —y se sobrentiende que también como un misterio aún no reve-

lado al mundo— la teoría según la cual al criminal, en la pena, debe elevárselo a la condición de «*juez*» de su «*propio*» crimen.

El secreto de este misterio revelado es la teoría penal *hegueliana*. En la pena, según Hegel, el delincuente pronuncia la sentencia sobre su propio caso. *Gans* ha expuesto prolijamente esa teoría. La misma es en Hegel el *lunar postizo especulativo* con el que se quiere embellecer el viejo *ius talionis*,[169] desarrollado por *Kant* como la *única* teoría penal del *derecho*. Para Hegel, el autoenjuiciamiento del delincuente es una mera «*idea*», una interpretación puramente especulativa de las *penas criminales empíricas al uso*. De ahí que deje su *modus*[170] a la fase de formación alcanzada en cada caso por el estado, esto es, que deje que la pena exista tal como existe. Precisamente en esto da pruebas de ser más crítico que su irreflexivo repetidor crítico. Una teoría de la *pena* que en el delincuente, a la vez, reconozca al *hombre*, sólo puede hacerlo en la *abstracción*, en la imaginación, precisamente porque la *pena*, la *coerción*, contradicen el proceder *humano*. Al ejecutarla, además, la cosa sería imposible. En lugar de la ley abstracta imperaría una arbitrariedad puramente subjetiva, ya que el adaptar la pena a la individualidad del delincuente dependería necesariamente, en cada caso, de los personajes oficiales, «honorables y decentes». Ya Platón había comprendido que la *ley tiene* que ser unilateral y *abstraerse* de la individualidad. Bajo condiciones *humanas*, en cambio, la pena no será otra cosa, *realmente*, que el juicio del infractor sobre su propia persona. No se procurará persuadirlo de que una *violencia externa*, que otros le infligen, es una violencia que él mismo se inflige. En los *demás* hombres encontrará, antes bien, los redentores naturales de la pena que él se ha impuesto a sí mismo, vale decir, la relación se invertirá por entero.

Rudolph expresa su pensamiento más íntimo —el objetivo del cegamiento— cuando le dice al Maître d'école:

> «Chacune de tes paroles sera une prière».[171]

Quiere enseñarle a *rezar*. Pretende convertir al hercúleo bandido en un *monje* cuyo único trabajo sea la oración. ¡Qué humana es, comparada con esta crueldad cristiana, la teoría penal común y corriente, que sencillamente decapita a un hombre cuando quiere aniquilarlo! Es evidente,

169. *Ley del talión.*
170. Modalidad.
171. *«Cada una de tus palabras será una oración.»*

por último, que la legislación masiva real, toda vez que se preocupó con seriedad por reformar a los delincuentes, ha procedido de manera incomparablemente más racional y humana que este Harún-el-Rashid alemán. Las cuatro colonias agrícolas holandesas, la colonia de delincuentes de Ostwald, en Alsacia, son intentos verdaderamente humanos si se los compara con el cegamiento del Maître d'école. Así como Rudolph elimina a Fleur de Marie al entregarla al cura y a la conciencia del pecado, así como elimina a Chourineur al despojarlo de su independencia humana y rebajarlo a la indignidad de un dogo, así también elimina al Maître d'école al arrancarle los ojos para que aprenda a *«rezar»*.

Es ésta la manera, por cierto, en que toda realidad surge *«simplemente»* de la *«crítica pura»*, esto es, como desfiguración y *abstracción absurda* de la realidad.

El señor Szeliga hace que inmediatamente después de efectuado el cegamiento del Maître d'école ocurra un milagro moral.

> «El terrible maestro de escuela reconoce *''súbitamente''*», según su informe, «el poder de la honradez y de la rectitud; le dice a Schurimann:[172] Sí, *en ti puedo confiar, tú nunca has robado.*»

Infortunadamente, Eugène Sue ha conservado una opinión del Maître d'école acerca de Chourineur, la cual contiene el mismo reconocimiento y no puede ser resultado del cegamiento, puesto que la efectuó *con anterioridad* a este último. En su tête-à-tête[173] con Rudolph, en efecto, el Maître d'école se expresa así con respecto a Chourineur:

> «Du reste il n'est pas capable de vendre un ami. Non: il a du bon... il a toujours eu des idées singulières».[174]

Con esto, el milagro moral del señor Szeliga quedaría liquidado. Consideremos ahora los resultados *reales* de la cura *crítica* efectuada por Rudolph.

Encontramos primeramente al Maître d'école en una expedición con la Chouette [175] a la finca de Bouqueval, para jugar una mala pasada

172. Germanización arbitraria, usada por Szeliga, del apodo francés Chourineur.

173. Conversación a solas.

174. «Por lo demás, no es capaz de vender a un amigo. No; tiene algo de bueno. Siempre ha tenido ideas poco comunes.»

175. Lechuza; prostituta bonita; «être la chouette de...» significa «ser el hazmerreír de...»

a Fleur de Marie. La idea que lo domina es, naturalmente, la de *vengarse* de Rudolph, y sólo sabe vengarse de él metafísicamente, puesto que a pesar de Rudolph, imagina y rumia «el *mal*».

«Il m'a ôté la vue, il ne m'a pas ôté la pensée du mal.» [176]

Le cuenta a la Chouette por qué la mandó buscar.

«Me *aburría,* totalmente solo en medio de esa gente honrada.»

Cuando Eugène Sue satisface tan cabalmente su voluptuosidad monacal, bestial, en la *autohumillación* del hombre, a tal punto que hace que el Maître d'école implore de hinojos a la vieja bruja Chouette y al duendecillo Tortillard [177] que no lo abandonen, el gran moralista pasa por alto que con ello ofrece a la Chouette la flor de una autocomplacencia demoníaca. Así como Rudolph demuestra al criminal ese mismo poder de la *fuerza física* que él quisiera presentar como nulo, y se lo demuestra precisamente *cegándolo a la fuerza,* así también Eugène Sue le enseña al Maître d'école, ahora más que nunca, a reconocer el poder de la *sensoriedad plena.* Le enseña a percibir que sin ella el hombre está *castrado* y se convierte en el blanco inerme de las burlas. Persuade al Maître d'école de que el mundo ha merecido sus crímenes, porque basta con que aquél pierda la vista para que éste comience a vejarlo. Lo priva de su última ilusión humana, ya que el Maître d'école cree que la Chouette le es adicta. «Se dejaría arrojar al fuego por mí», le había dicho a Rudolph. Pero Eugène Sue paladea la satisfacción de que el Maître d'école exclame, en el colmo de la desesperación:

«Mon dieu! Mon dieu! Mon dieu!».[178]

¡Ha aprendido a «rezar»! Y el señor Sue encuentra en este «appel *involontaire* de la commisération divine, quelque chose de providentiel».[179]

El primer efecto de la crítica ejercida por Rudolph es esa *oración involuntaria.* A ésta la sigue, pisándole los talones, una *penitencia invo-*

176. «Me ha quitado la vista, pero no el pensamiento del mal.»
177. Patizambo.
178. «¡Dios mío! ¡Dios mío! ¡Dios mío!»
179. «Llamamiento *involuntario* a la conmiseración divina, algo providencial.»

luntaria en la granja de Bouqueval, donde al Maître d'école se le aparecen en sueños los fantasmas de los asesinados.

Eludimos la descripción detallada de ese sueño, para volver a encontrarnos con el Maître d'école, críticamente reformado, en los sótanos de Bras rouge; está encadenado, medio devorado por las ratas, casi muerto de hambre, empujado al borde de la demencia por los tormentos de la Chouette y Tortillard y bramando como un animal. Tortillard ha puesto a la Chouette en las manos del Maître d'école. Observémoslo durante la operación que ejecuta con ella. *Copia* al héroe *Rudolph* no sólo exteriormente, pues le arranca con las uñas los *ojos* a la Chouette, sino también en lo *moral,* reiterando la hipocresía de Rudolph y adornando sus crueles acciones con devotos modismos. Una vez que el Maître d'école tiene en su poder a la Chouette, manifiesta «une joie effrayante»,[180] su voz tiembla de furor.

> «Tu sens bien», dice, «que je ne veux pas en finir tout de suite... torture pour torture... il faut que je te parle longuement avant de te tuer... ça va être affreux pour toi. D'abord, vois-tu... depuis ce rêve de la ferme de Bouqueval, qui m'a remis sous les yeux tous nos crimes, depuis ce rêve, qui a manqué de me rendre fou... qui me rendra fou... il s'est passé en moi un changement étrange... J'ai eu horreur de ma férocité passée... d'abord je ne t'ai pas permis de martyriser la goualeuse, cela n'était rien encore... en m'entraînant ici dans cette cave, en m'y faisant souffrir le froid et la faim... tu m'as laissé tout à l'épouvante de mes réflexions... Oh! tu ne sais pas ce que c'est que d'être seul... l'isolement m'a purifié. Je ne l'aurais pas cru possible... une preuve que je suis peut-être moins scélérat qu'autrefois... ce que j'éprouve une joie infinite à te tenir là... monstre... non pour me venger, mais... mais pour venger nos victimes... oui, j'aurai accompli un devoir quand de ma propre main j'aurai puni ma complice... j'ai maintenant horreur de mes meurtres passés, et pourtant... trouves-tu pas cela bizarre? c'est sans crainte, c'est avec securité que je vais commettre sur toi un meurtre affreux avec des raffinements affreux... dis... dis... conçois-tu cela?» [181]

180. «Una alegría pavorosa.»

181. «Bien te das cuenta de que no quiero terminar con esto en un minuto... Tortura por tortura... Tendré que hablarse detenidamente antes de matarte... esto va a ser horroroso para ti. Para empezar, como ves... desde aquel sueño de la granja de Bouqueval, que ha desplegado bajo mis ojos todos nuestros crímenes, desde ese sueño que casi me ha vuelto loco... que me volverá loco... ha ocurrido en mí un cambio extraño... Me espanta mi ferocidad anterior... Para empezar, no te dejé martirizar a la Goualeuse, pero esto no era nada todavía... Al arrastrarme aquí a esta cueva, al hacerme sufrir frío y hambre... me has dejado abandonado por completo al horror de mis reflexiones...

En esas pocas palabras, el Maître d'école recorre toda la gama de la *casuística moral.*

Su primera manifestación es una declaración *franca* de su deseo de venganza. Quiere devolver tortura por tortura. Quiere asesinar a la Chouette, quiere prolongar sus ansias mortales con un largo sermón y —¡sofística exquisita!— esta perorata con que la martiriza es un *sermón moral.* Dice que el sueño de Bouqueval lo ha hecho reformarse. Pero revela, a la vez, el efecto verdadero de ese sueño al confesar que casi lo ha vuelto loco, que lo volverá loco. Como prueba de su enmienda, alega el haber impedido que se atormentara a Fleur de Marie. En Eugène Sue los personajes —antes Chourineur, aquí el Maître d'école— se ven condenados a proclamar como reflexión *de ellos,* como motivo consciente de sus acciones, lo que es en realidad el designio literario del escritor, que les prescribe comportarse así y no de otra manera. Deben decir incesantemente: me he reformado en esto, en eso, en aquello, etc. Como no adquieren una encarnadura real, plena de contenido, no tienen más remedio que magnificar solemnemente, con sus lenguas, rasgos insignificantes como, en el presente caso, la protección otorgada a Fleur de Marie.

Una vez que el Maître d'école ha informado acerca del efecto *benéfico* del sueño de Bouqueval, no puede menos de explicar por qué Eugène Sue lo ha hecho encerrar en un sótano. Se ve en la necesidad de encontrar razonable el proceder del novelista. Tiene que decirle a la Chouette: precisamente porque me has enterrado en un sótano, porque has hecho que me muerdan las ratas y que padezca hambre y sed, has llevado a cabo mi reforma moral. La soledad me ha *purificado.*

El bramido bestial, la furia desencadenada, el terrible afán de venganza con que el Maître d'école recibe a la Chouette, dan por tierra con toda esa fraseología moral. Delatan el carácter de las cavilaciones a que se había entregado en su mazmorra.

¡Oh, no sabes qué es estar solo!... El aislamiento me ha purificado. No lo hubiera creído posible... Una prueba de que soy, quizás, menos malvado que antes... es que experimento una alegría sin límites por tenerte aquí... monstruo... no para vengarme, sino... sino para vengar a nuestras víctimas... Sí, habré cumplido un deber cuando haya castigado a mi cómplice con mis propias manos... Me horrorizan mis asesinatos del pasado, y sin embargo... ¿no te resulta extraño?, es sin temor, con un sentimiento de seguridad, que voy a cometer en ti un asesinato espantoso, con terribles refinamientos... Dime... dime... ¿puedes concebir eso?»

El Maître d'école parece caer en la cuenta de ello, pero como buen *moralista crítico,* se las ingeniará para conciliar las contradicciones.

Hasta la «alegría sin límites» de tener a la Chouette en su poder es proclamada por él como exteriorización de su reforma moral. Porque su afán de venganza no es, claro está, un deseo de venganza *natural,* sino *moral.* No quiere vengarse él, sino vengar a las *víctimas* que él y la Chouette sacrificaron en común. Cuando la asesina, no comete *asesinato* alguno, sino que cumple un *deber.* No se *venga* de ella; como un juez imparcial, *castiga* a su cómplice. Un escalofrío de horror lo recorre cuando recuerda sus asesinatos anteriores, y sin embargo —él mismo se maravilla de su casuística—, y sin embargo le pregunta a la Chouette: ¿no te parece extraño?, ¡voy a matarte sin temor, sin un sentimiento de inseguridad! Por motivos morales que se guarda de explicar, al mismo tiempo se regodea ante el cuadro del asesinato que se propone cometer, pintándolo como un meurtre affreux, como un meurtre avec des raffinements affreux.

Que el Maître d'école asesine a la Chouette es algo que se ajusta perfectamente a su carácter, y en especial si tenemos en cuenta la crueldad con que ella lo ha atormentado. Pero que asesine por motivos morales, que interprete moralmente su alegría bárbara ante el meurtre affreux, ante los raffinements affreux, que dé muestras de arrepentimiento por sus antiguos crímenes en el mismo momento en que perpetra uno nuevo, que de criminal simple haya pasado a ser un *criminal equívoco, moral,* todo esto es el glorioso resultado obtenido por la cura crítica de Rudolph.

La Chouette procura escabullírsele al Maître d'école. Pero éste lo advierte y la sujeta con firmeza.

> «Tiens-toi donc, la chouette, il faut que je finisse de t'expliquer comment peu à peu j'en suis venu à me repentir... cette révélation te sera odieuse... et elle te prouvera aussi combien je dois être impitoyable dans la vengeance, que je veux exercer sur toi au nom de nos victimes... Il faut que je me hâte... la joie de te tenir là me fait bondir le sang... j'aurai le temps de te rendre les approches de la mort effroyables en te forçant de m'entendre... Je suis aveugle... et ma pensée prend une forme, un corps pour me représenter incessamment d'une manière visible, presque palpable... les traits de mes victimes... les idées s'imagent presque matériellement dans le cerveau. Quand au repentir se joint une expiation d'une effrayante sévérité... une expiation qui change notre vie en une longue insomnie remplie d'hallucinations vengeresses ou de réfle-

xions désespérées... peut-être alors le pardon des hommes succède au remords et à l'expiation.» [182]

El Maître d'école continúa nadando en su hipocresía, que a cada paso delata no ser otra cosa que eso. La Chouette se ve forzada a escuchar cómo su captor ha llegado poco a poco al arrepentimiento. Esta revelación le resultará odiosa, porque demostrará que el *deber* de aquél es ejecutar en ella una venganza despiadada, pero no en su propio nombre sino en el de sus víctimas comunes. Súbitamente, el Maître d'école interrumpe su conferencia didáctica. Como él mismo manifiesta, debe «apresurarse» con su lección, ya que la alegría de tenerla sujeta hace que la sangre bulla en sus venas: ¡notable motivo moral para abreviar su exposición! Luego, su torrente sanguíneo recupera el ritmo normal. El largo tiempo empleado en predicarle moral a la Chouette no se ha perdido para su venganza. Servirá para «hacerle espantosa la proximidad de la muerte». ¡Otro motivo moral para explayarse en su sermón! Y ahora, ya explicitados esos motivos morales, puede retomar confiadamente su texto moral allí donde lo había interrumpido.

El Maître d'école describe con acierto el estado al que es precipitado el hombre por el aislamiento con respecto al mundo exterior. El hombre a quien el *mundo sensible* se le *convierte en una mera idea,* ve que, a la inversa, meras ideas se le transforman en *seres sensibles.* Los devaneos de su cerebro adoptan formas corpóreas. Dentro de su espíritu se genera un mundo de espectros asibles, palpables. Es éste el secreto de todas las visiones piadosas; es ésta, a la vez, la forma general de la locura. El Maître d'école, que repite las frases vacías de Rudolph sobre el «poder del arrepentimiento y de la penitencia, combinados con horribles tormentos», las repite ya, por consiguiente, como un hombre medio loco, y demuestra así, de hecho, la vinculación que existe entre la conciencia

182. «Así que quieta, Chouette, tengo que terminar de explicarte cómo, poco a poco, he llegado a arrepentirme de eso... Esta revelación te resultará odiosa... y te demostrará, también, hasta qué punto debo ser despiadado en la venganza que voy a ejercer sobre ti en nombre de nuestras víctimas... Tengo que apresurarme... La alegría de tenerte sujeta hace que me bulla la sangre en las venas... Tendré tiempo de hacerte espantosa la proximidad de la muerte, forzándote a escucharme... Estoy ciego... y mi pensamiento toma forma, cuerpo, para representar ante mí, incesantemente y de una manera visible, casi palpable... los rasgos de mis víctimas... Las ideas se vuelven imágenes casi materiales en el cerebro. Cuando al arrepentimiento se sume una expiación de una severidad terrible... una expiación que cambie nuestra vida en un largo insomnio colmado de alucinaciones vengadoras o de reflexiones desesperadas... quizás, entonces, el perdón de los hombres suceda a los remordimientos y la expiación.»

cristiana del pecado y la demencia. Del mismo modo, cuando el Maître d'école considera que la transformación de la *vida* en un *insomnio* poblado de alucinaciones, es el verdadero resultado del arrepentimiento y de la expiación, devela el verdadero misterio de la crítica pura y de la enmienda cristiana. Esta enmienda consiste precisamente en transformar al hombre en un fantasma y a su vida en una *vida onírica.*

Al llegar a este punto, Eugène Sue tiene la sensación de que los *saludables pensamientos* de Rudolph, que aquél le ha hecho repetir maquinalmente al bandolero ciego, se ven harto desacreditados por el proceder de éste contra la Chouette. De ahí que ponga en los labios del Maître d'école la siguiente aclaración.

> «La salutaire influence de ces pensées est telle que ma fureur s'apaise.» [183]

Como vemos, el Maître d'école confiesa ahora que su *cólera moral* no era otra cosa que *saña profana.*

> «Le courage... la force... la volonté me manquent pour te tuer... non, ce n'est pas à moi de verser ton sang... ce serait... un *meurtre*» —llama la cosa por su verdadero nombre—, «...meurtre excusable peut-être... mais ce serait toujours un meurtre.» [184]

Con su estilete, la Chouette hiere en el debido momento al Maître d'école. Ahora Eugène Sue puede dejar que la mate sin más despliegues de casuística moral.

> «Il poussa un cri de doleur... les ardeurs féroces de sa vengeance, de ses rages, ses instincts sanguinaires, brusquement réveillés et exasperés par cette attaque, firent une explosion soudaine, terrible, où s'abîma sa raison déjà fortement ébranlée... Ah vipère!... j'ai senti ta dent... tu seras comme moi *sans yeux.*» [185]

183. «Tal es el influjo saludable de esos pensamientos que mi furor se aplaca.»
184. «Para matarte me faltan el coraje... la fuerza... la voluntad... No, no me corresponde a mí verter tu sangre... sería un *asesinato*... Asesinato excusable, quizás... pero siempre sería un asesinato.»
185. «Lanzó un grito de dolor... Las llamas feroces de su venganza, de sus furias, sus instintos sanguinarios, bruscamente despertados y exasperados por ese ataque, estallaron en una explosión súbita, terrible, en la que se abismó su razón, ya tremendamente perturbada... ¡Ah, víbora! Me has clavado los dientes... Estarás como yo, *sin ojos.*»

Le arranca los ojos con las uñas.

En el instante en que la naturaleza del Maître d'école, sólo hipócrita y sofísticamente embellecida, sólo domeñada de manera ascética por la cura de Rudolph, sale de golpe a la luz, la *explosión* es tanto más violenta y terrible. Digna de gratitud es la confesión de Eugène Sue según la cual la razón del Maître d'école estaba ya tremendamente perturbada por todos los acontecimientos que Rudolph había preparado.

> «El último chispazo de su razón se extingue en ese grito de horror, en ese grito de un condenado» (ve los espectros de los asesinados) «...El Maître d'école brama y aúlla como un *animal rabioso...* Apalea a la Chouette hasta matarla.»

El señor Szeliga murmura entre dientes:

> «Con el Maestro de escuela no puede operarse una *mudanza* (!) tan *rápida* (!) y *feliz* (!) como con *Schurimann*».

Así como Rudolph convierte a Fleur de Marie en moradora de un convento, transforma al Maître d'école en morador de un manicomio, de *Bicêtre.* No sólo ha inutilizado su fuerza física, sino también su fuerza *intelectual.* Y con razón. Puesto que no sólo ha pecado con aquélla, sino también con ésta, y según la teoría penal de Rudolph es necesario aniquilar las *fuerzas pecadoras.*

Pero aún el señor Eugène Sue no ha consumado «la penitencia y el arrepentimiento, combinados con una horrible venganza». El Maître d'école recobra la razón, pero por temor de ser transferido a la justicia permanece en Bicêtre y *finge* estar loco. El señor Sue se olvida de que «cada una de sus palabras debía ser una *oración*» y de que finalmente estas palabras se han convertido más bien en los aullidos y bramidos inarticulados de un demente; ¿o acaso pone en *pie de igualdad,* irónicamente, esta manifestación de vida y la oración?

La idea de la pena llevada a la práctica por Rudolph en el cegamiento del Maître d'école, ese aislamiento del hombre en su alma y respecto al mundo exterior, la combinación de la pena jurídica con el tormento teológico, tiene su realización más decidida en el *sistema celular.* De ahí que el señor Sue celebre también el sistema celular.

> «¡Cuántos siglos se requirieron para reconocer que *sólo* existe *un* medio, el aislamiento, para extirpar la lepra» (esto es, la perversión en las cárceles) «que se difunde rápidamente y amenaza al cuerpo social!»

El señor Sue comparte el modo de pensar de la gente honesta que explica la difusión de los delitos por la implantación de las cárceles. Para sustraer al delincuente de las malas compañías, lo abandonan a la compañía de sí mismo.

El señor Eugène Sue declara:

> «Me consideraría feliz si mi voz, tan débil, fuese escuchada entre todas aquellas que con tanta razón y tanta tenacidad reclaman la aplicación *plena* y *absoluta* del sistema celular»

El deseo del señor Sue sólo se ha visto satisfecho en *parte.* En los debates efectuados este año en la Cámara de los Diputados en torno al sistema celular, hasta los defensores oficiales de dicho sistema no pudieron menos de reconocer que el mismo trae aparejada, tarde o temprano, la locura de los delincuentes. Por eso, todas las penas de prisión que pasen de diez años tendrían que transformarse en deportación.

Si los señores Tocqueville y Beaumont hubieran estudiado concienzudamente la novela de Eugène Sue, con toda certeza habrían llevado adelante la aplicación absoluta y plena del sistema celular.

Y bien, si Eugène Sue priva de compañía a los delincuentes que están en su sano juicio para volverlos locos, a los locos les da compañía para devolverles el juicio.

> «L'expérience prouve que pour les aliénés l'isolement est aussi funeste qu'il est salutaire pour les détenus criminels.» [186]

Ahora bien, aunque el señor Sue y Rudolph, su crítico héroe, ni por medio de la *teoría penal católica* ni con el *sistema celular metodista* hayan empobrecido al *derecho* en uno solo de sus misterios, en cambio han enriquecido a la medicina con nuevos misterios, y al fin de cuentas tan meritorio es *descubrir* misterios *nuevos* como develar *viejos* misterios. La crítica crítica, en coincidencia con el señor Sue, nos informa acerca del cegamiento del Maître d'école:

> «Ni siquiera los cree, cuando le dicen que lo han privado de la vista».

186. «La experiencia demuestra que para los locos el aislamiento es tan funesto como saludable para los delincuentes recluidos.»

El Maître d'école no podía creer en la pérdida de la vista porque en realidad aún veía; el señor Sue describe un nuevo tipo de cataratas y comunica a la *oftalmología* masiva, acrítica, la existencia de un misterio real.

La *pupila* queda *blanca* después de la operación. Se trata, por consiguiente, de una *catarata lenticular.* Hasta ahora, como es sabido, ese tipo de cataratas podía provocarse mediante la lesión de la cápsula lenticular, incluso de manera bastante indolora, aunque no enteramente sin dolor. Pero como los médicos sólo alcanzan ese resultado por vías *naturales,* no por los caminos de la *crítica,* después de punzar no se podía hacer otra cosa que aguardar cierto tiempo hasta que la inflamación, con su exudación plástica, enturbiara el cristalino.

Milagro y *misterio* aun mayores ocurren con el Maître d'école en el capítulo tercero del tomo III.

El ciego *ve* de nuevo:

> «La Chouette, le Maître d'école et Tortillard *virent* le prêtre et Fleur de Marie». [187]

Y bien, si no queremos interpretar esta capacidad de ver, demostrada por el Maître d'école, como un *milagro literario* —conforme al precedente de la *Crítica de los sinópticos*— tenemos que el Maître d'école se habrá hecho operar de las cataratas. Más tarde, de nuevo se ha quedado ciego. Por ende, habrá usado su vista prematuramente; el estímulo luminoso provocaría una inflamación que desembocaría en un anquilosamiento de la *retina* y, de resultas de ello, en una *amaurosis* incurable. Que todo este proceso ocurra aquí en *un solo* segundo, constituye un nuevo *mystère* para la oftalmología acrítica.

b) *Recompensa y castigo. La justicia doble, con su cuadro sinóptico*

El héroe Rudolph revela una nueva teoría que es la que mantiene en su quicio a la sociedad mediante la *recompensa* de los *buenos* y el *cas-*

187. «La Chouette, el Maître d'école y Tortillard *vieron* al sacerdote y a Fleur de Marie.»

tigo de los *malvados*. Considerada de manera acrítica, esta teoría no es otra que la teoría de la sociedad actual. ¡Cómo abundan en ésta las recompensas para los buenos y los castigos para los malos! Frente a este misterio revelado, ¡qué acrítico es el comunista masivo *Owen*, que en el castigo y la recompensa ve la consagración de las diferencias sociales en cuanto al rango y la expresión perfecta de una depravación servil!

Podrá representarse como una *nueva* revelación el hecho de que Eugène Sue haga que las recompensas deriven de la justicia, de un duplicado de la justicia criminal, y que, disconforme con la existencia de *una* jurisdicción, invente *dos*. Es una pena que también este misterio revelado sea la repetición de una antigua teoría, ampliamente desenvuelta por *Bentham* en su libro citado más arriba. Pero no se le debe negar al señor Eugène Sue el honor de haber fundamentado y desarrollado su propuesta de una manera incomparablemente más crítica que *Bentham*. Mientras que el inglés masivo hunde firmemente sus pies en la tierra, la deducción de Sue se eleva a la región crítica del cielo. El señor Sue la desenvuelve de la siguiente manera:

> «Para atemorizar a los malos, se materializan los efectos anticipados de la cólera celestial. ¿Por qué, de manera análoga, no habría de materializarse y anticiparse en la tierra el efecto de la recompensa divina en lo que respecta a los buenos?».

Según el modo de ver *acrítico*, a la inversa, en la teoría penal celeste no se hace otra cosa que idealizar la teoría terrenal, tal como en la recompensa ⟨ Belohnung ⟩ divina sólo se ha idealizado la servidumbre salarial ⟨ Lohndienerei ⟩ humana. Y si bien la sociedad no recompensa a todos los buenos, ello es un requisito indispensable para que la justicia divina aventaje en alguna cosa a la humana.

En la descripción de su justicia críticamente retributiva, el señor Sue nos brinda «un ejemplo de ese *dogmatismo femenil* reprochado por el señor Edgar a Flora Tristan con todo el «sosiego del conocimiento», de ese dogmatismo «que se propone tener una fórmula y la constituye conforme a las categorías de lo *existente*». Frente a cada aspecto de la *justicia penal* existente, a la que deja en pie, proyecta una réplica, copiada hasta los menores detalles, de la *justicia retributiva* por él añadida. Para que el lector adquiera con mayor facilidad una visión de conjunto, compendiamos en una tabla el original y el duplicado expuestos por Sue.

Tabla de la justicia críticamente completa

Justicia existente	Justicia críticamente complementaria
Nombre: justice *criminelle*[188]	Nombre: justice *vertueuse*[189]
Símbolo: tiene en la mano una *espada* para cortar la cabeza a los malos.	*Símbolo:* tiene en la mano una *corona* para que alcen su cabeza los buenos.
Objetivo: castigo del malo, prisión, infamia, privación de la vida.	*Objetivo:* recompensa del bueno, mesa franca, honores, conservación de la vida.
El pueblo toma nota del terrible castigo del malo.	El pueblo toma nota del rotundo triunfo del bueno.
Medios para descubrir a los malos: espionaje policial, mouchards para acechar al malo.	*Medios para descubrir a los buenos: espionnage de vertu,*[190] mouchards para acechar al virtuoso.
Veredicto sobre si alguien es malo: les assises du crime, la sala de lo criminal. El ministerio público denuncia los crímenes del acusado y los expone a la vindicta pública.	*Veredicto sobre si alguien es bueno:* assises de la vertu, la sala de lo virtuoso. El ministerio público denuncia las nobles acciones del acusado y las expone al reconocimiento público.
Situación del delincuente luego del juicio: se halla bajo la surveillance de la haute police.[191] Se lo alimenta en la prisión. El estado hace desembolsos para él.	*Situación del virtuoso luego del juicio:* se halla bajo la surveillance de la haute charité morale.[192] Se lo alimenta en su casa. El estado hace desembolsos para él.
Ejecución: el delincuente sube al *patíbulo.*	*Ejecución:* exactamente frente al patíbulo del delincuente se alza un *pedestal* al que asciende el grand homme de bien:[193] una *picota de la virtud.*

188. Justicia del *crimen.*
189. Justicia de la *virtud.*
190. *Espionaje de la virtud.*
191. Vigilancia de la alta policía.
192. Vigilancia de la alta caridad moral.
193. Gran hombre de bien.

El señor Sue, enternecido por la contemplación de este cuadro, exclama:

> «Hélas, c'est une utopie, mais supposez qu'une société soit *organisée* de telle sorte!».[194]

Estaríamos, como se ve, ante la *organización crítica* de la *sociedad*. Debemos tomar formalmente la defensa de esta organización contra el reparo de Eugène Sue, según el cual la misma sería aún, hasta el presente una utopía. Sue ha vuelto a olvidar el *«Premio a la virtud»*, que se discierne anualmente en París y que él mismo había citado. Este premio se subdivide, incluso, en dos: el *prix Montyon*, de índole material y destinado a nobles acciones de hombres y mujeres, y el prix rosière,[195] reservado a las jóvenes más castas. En este último caso ni siquiera falta la *corona* de rosas exigida por Eugène Sue.

En lo que respecta al espionnage de vertu y a la surveillance de haute charité morale, hace mucho tiempo que los han organizado los jesuitas. Por lo demás, el *Journal des Débats*, el *Siècle*, los *Petites Affiches de Paris*, etc., señalan y denuncian a diario las virtudes, nobles acciones y méritos de todos los stockjobbers[196] de París, aspirantes a valiosos premios, y pasamos por alto el señalamiento y denuncia de las nobles acciones políticas, para lo cual cada partido posee su propio órgano.

Ya el viejo Voss había hecho notar que Homero es mejor que sus dioses. De ahí que podamos hacer responsable de las ideas de Eugène Sue al «misterio revelado de todos los misterios», esto es, a Rudolph.

Por añadidura, nos informa el señor *Szeliga*:

> «Por lo demás, abundan los pasajes con los que Eugène Sue interrumpe la narración e introduce y remata los episodios, y todos ellos son *crítica*».

c) *Son suprimidas la vuelta al primitivismo dentro de la civilización y la carencia de derechos dentro del estado*

El *medio preventivo* jurídico para suprimir los delitos y, con ellos, la

194. «Ay, es una utopía, pero suponed que una sociedad estuviera *organizada* de esta manera.»
195. Premio a las doncellas.
196. Corredores de bolsa.

vuelta al primitivismo dentro de la civilización, consiste en la «tutela protectora que ejerce el estado sobre los hijos de los ejecutados y de los condenados a largas penas de prisión». Sue procura organizar de manera más liberal la distribución de los delitos. Ninguna familia ha de seguir detentando un privilegio hereditario sobre el delito: la libre competencia entre los delitos debe alcanzar la victoria sobre el monopolio.

El señor Sue elimina «la carencia de derechos en el estado» por medio de una reforma del code pénal,[197] en su sección sobre el «abus de confiance»,[198] y en particular mediante la designación de *abogados de pobres, remunerados*. En Piamonte, Holanda, etc., donde existe el abogado de pobres, a juicio del señor Sue se ha suprimido, pues, la carencia de derechos en el estado. Las únicas deficiencias de la legislación francesa estriban en que no remunera a los abogados de pobres, no se ocupa privativamente de la defensoría de pobres y define con excesiva estrechez el límite legal de la pobreza. Como si la carencia de derechos no principiara en el *proceso* mismo, precisamente, y como si en Francia no se supiera desde hace mucho tiempo que el *derecho* no otorga nada, sino que se reduce a sancionar lo existente. La distinción ya trivial entre *droit*[199] y *fait*,[200] sigue siendo, al parecer, un mystère de Paris para el novelista crítico.

Si a la revelación crítica de los misterios jurídicos se agregan las magnas reformas que Eugène Sue quiere emprender en lo que respecta a los *huissiers*,[201] se comprenderá el periódico parisiense *Satan*. Dicha revista hace que un barrio escriba a aquel «grand réformateur à tant le ligne»[202] diciéndole que sus calles carecen aún de iluminación de gas. El señor Sue responde que remediará ese mal en el tomo sexto de su *Juif errant*.[203] Otro barrio quéjase de la deficiente enseñanza primaria. El señor Sue promete efectuar la reforma de la enseñanza primaria, para ese barrio, en el tomo décimo de su *Juif errant*.

197. Código penal.
198. «Abuso de confianza.»
199. *Derecho*.
200. *Hecho*.
201. *Alguaciles*.
202. «Gran reformador a tanto la línea.»
203. *Judío errante*.

4. *El misterio revelado del «punto de vista»*

> «Rudolph no se conforma con su excelso (!) punto de vista... no escatima esfuerzos para adoptar, por libre elección, *puntos de vista* a la derecha y a la izquierda, el de arriba y el que está en lo profundo.» *Szeliga.*

Un misterio principal de la crítica crítica es el *«punto de vista»* y el que se *juzgue desde el punto de vista del punto de vista.* A la crítica, todo hombre, así como todo producto intelectual, se le transforma en un punto de vista.

Nada más fácil que penetrar en el misterio del punto de vista cuando se ha develado el misterio general de la crítica crítica, consistente en recalentar una y otra vez la vieja col especulativa.

Para empezar, dejemos que *la* crítica misma se explaye por la boca del patriarca, el señor *Bruno Bauer*, sobre su teoría del «punto de vista».

> «La ciencia... no tiene *nunca* que habérselas *con este individuo aislado* o *con este punto de vista determinado*... No se abstendrá de hacerlo, ciertamente, y de *abolir los límites de un punto de vista*, cuando ello valga la pena y siempre que ese límite tenga en verdad una significación humana general: pero ella concibe el límite como *pura categoría y determinabilidad de la autoconciencia*, y por consiguiente sólo habla para los que tengan la audacia de elevarse a la *generalidad de la autoconciencia*, vale decir, para los que no procuren mantenerse a todo trance dentro de ese límite.» (*Anekdota*, t. II, p. 127.)

El *misterio* de esta audacia baueriana es la *Fenomenología* de *Hegel.* Puesto que Hegel remplaza aquí al *hombre* por la *autoconciencia*, la realidad humana *más heterogénea* aparece tan sólo como una forma *determinada*, como una *determinabilidad de la autoconciencia.* Ahora bien, una mera determinabilidad de la autoconciencia es una *«categoría pura»*, una mera *«idea»*, a la que por consiguiente puedo superar también en el pensamiento «puro» y dominarla mediante el puro pensar. En la *Fenomenología* de Hegel se dejan intactos los fundamentos *materiales, sensibles, objetivos* de las diversas figuras enajenadas de la autoconciencia humana, y toda la obra destructiva tuvo como resultado la *filosofía más conservadora*, porque dicha obra se imagina que ha superado el *mundo objetivo*, el mundo sensorialmente real, no bien lo ha transformado en una «cosa intelectiva», en una mera *determinabilidad de la autoconciencia*, y

que puede ahora resolver también en el *«éter del pensamiento puro»* al adversario vuelto *etéreo*. De ahí que la *Fenomenología*, consecuentemente, termine por remplazar toda realidad humana por el *«saber absoluto»: saber*, porque éste es el único modo de existencia de la autoconciencia y porque la autoconciencia es considerada como el único modo de existencia del hombre; saber *absoluto*, precisamente porque la autoconciencia sólo se sabe *a sí misma* y ningún mundo objetivo la inquieta. Hegel convierte al hombre en el *hombre de la autoconciencia*, en lugar de hacer de la autoconciencia la *autoconciencia del hombre*, del hombre real, que por serlo vive también en un mundo real, objetivo, y se ve condicionado por éste. Pone al mundo *de cabeza*, y puede, por ende, disolver también *en la cabeza* todos los límites, gracias a lo cual, naturalmente, dichos límites siguen existiendo *para la mala sensoriedad*, para el *hombre real*. Por lo demás, todo lo que delata la *limitación de la autoconciencia general*, toda sensoriedad, realidad, individualidad de los hombres, así como el mundo de éstos, se le aparece necesariamente como límite. Toda la *Fenomenología* apunta a demostrar que la *autoconciencia* es la *única realidad, toda* ésta.

En tiempos recientes, el señor Bauer ha rebautizado *crítica* al saber absoluto, y *punto de vista* —denominación de resonancias profanas— a la determinabilidad de la autoconciencia. En los *Anekdota* todavía figuran juntos uno y otro nombre, y el punto de vista es comentado aún por la determinabilidad de la autoconciencia.

Puesto que el *«mundo religioso en cuanto mundo religioso»* sólo existe como mundo de la *autoconciencia*, al crítico crítico —teólogo ex professo[204]— no se le pasa por las mientes que exista un mundo en el que *conciencia* y *ser* difieran entre sí, un mundo que se mantiene en pie, ahora como antes, si meramente suprimo su existencia ideal, su existencia como categoría, como punto de vista, esto es, si modifico mi propia conciencia subjetiva sin transformar de manera realmente objetiva la realidad objetiva, vale decir, sin transformar mi propia realidad *objetiva*, la mía y la de los demás hombres. De ahí que la *identidad mística* especulativa de *ser* y *pensamiento* se reitere en la crítica como la identidad igualmente mística entre *práctica* y *teoría*. De ahí su irritación contra la práctica que procura ser otra cosa que teoría, y contra la teoría que se propone ser otra cosa que disolución de una *categoría* determinada en la *«generalidad ilimitada de la autoconciencia»*. Su propia teoría se reduce a proclamar todo lo determinado como antítesis opuesta a la generalidad

204. De profesión.

ilimitada de la autoconciencia, y por ende como algo nulo; así procede, por ejemplo, con el estado, la propiedad privada, etc. Se debe hacer ver, a la inversa, cómo el estado, la propiedad privada, etc., transforman a los hombres en abstracciones o son productos del hombre *abstracto*, en vez de ser la realidad de los hombres individuales, concretos.

Se comprende de por sí, finalmente, que si la *Fenomenología* de Hegel, a pesar de su pecado original especulativo, brinda en muchos aspectos los elementos de una caracterización real de las relaciones humanas, el señor Bruno y consortes, por el contrario, no hacen más que proporcionar la caricatura huera, una caricatura que se conforma con extraer de un producto intelectual o incluso de relaciones y movimientos reales una determinabilidad cualquiera, con transformar esta determinabilidad en una determinabilidad intelectiva, en una *categoría*, y hacer pasar esta categoría por el *punto de vista* del producto, de la relación y del movimiento, para ahora, con bachilleresca sabiduría, contemplar desdeñosa y triunfalmente esa determinabilidad desde el punto de vista de la abstracción, de la categoría general, de la autoconciencia universal.

Así como para Rudolph todos los hombres adoptan el punto de vista del bien o el del mal y se les juzga conforme a esas dos ideas fijas, así también para el señor Bauer y consortes ocurre otro tanto con los puntos de vista de la *crítica* o de la *masa*. Pero aquél y éstos trasmutan a los *hombres reales* en *puntos de vista abstractos*.

5. *Revelación del misterio de la utilización de los instintos humanos o Clémence d'Harville*

Hasta el presente, Rudolph sólo ha sabido premiar a su manera a los buenos y, a su manera, castigar a los malos. Ahora, en un caso, veremos cómo hace que se vuelvan útiles las *pasiones* y cómo «imparte un desarrollo adecuado al hermoso natural de Clémence d'Harville».

> «Rudolph», dice el señor Szeliga, «le llama la atención sobre el aspecto *divertido* de la *beneficencia*. Una idea que pone de manifiesto un conocimiento de los hombres tal como *sólo* puede brotar de un fuero íntimo como el de Rudolph, acrisolado por la tribulación.»

Las expresiones de las que se sirve Rudolph en la conversación con Clémence —«faire *attrayant*», *«utiliser le goût naturel»*, *«régler l'intrigue»*, *«utiliser les penchants à la dissimulation et à la ruse»*, «changer

en qualités généreuses des instincts impérieux, inexorables»,[205] etc.—, estas expresiones así como los *impulsos* mismos que se atribuyen aquí preferentemente a la naturaleza femenina, *delatan* la fuente secreta de la sabiduría de Rudolph: *Fourier*. Ha caído en sus manos una exposición popular de la doctrina furierista.

La aplicación práctica, una vez más, es propiedad crítica de Rudolph, tal como lo era la puesta en práctica, aludida más arriba, de la teoría de Bentham.

No es en la beneficencia *en cuanto tal* donde la joven marquesa habrá de encontrar una satisfacción de su esencia humana, ni un contenido y objetivo humanos de la actividad, y por lo tanto un entretenimiento. La beneficencia no ofrece, antes bien, más que el motivo externo, más que el *pretexto*, más que la *materia* para cierto tipo de diversión que podría tener como contenido, del mismo modo, cualquier otra materia. La miseria es explotada a conciencia para procurar a quienes ejercen la beneficencia «lo excitante de lo novelesco, la satisfacción de la curiosidad, aventuras, disfraces, el disfrute de la propia excelencia, estremecimientos nerviosos», y cosas por el estilo.

Con esto Rudolph ha puesto de manifiesto, sin proponérselo, el misterio desde hace mucho tiempo revelado de que la propia miseria humana, de que esa misma abyección infinita que se ve obligada a recibir la limosna, necesariamente sirve a la aristocracia del dinero y de la cultura como *juego*, como satisfacción de su amor propio, para estimular su presunción, como diversión.

Las muchas asociaciones benéficas en Alemania, las numerosas sociedades caritativas en Francia, las profusas quijotadas filantrópicas en Inglaterra, los conciertos, bailes, funciones, comidas para indigentes, e incluso las suscripciones públicas para damnificados, no tienen otro sentido. De esta suerte, la beneficencia ya estaría *organizada* desde hace tiempo como diversión.

La conversión súbita e inmotivada de la condesa ante la mera palabra «divertido» nos obliga a dudar del carácter perdurable de su curación o, más bien, esa conversión sólo en apariencia es súbita e inmotivada, sólo en apariencia se ha operado porque le hayan descrito la charité[206] como una diversión. La marquesa *ama* a Rudolph, y Rudolph

205. «Volver *atrayente*», *«utilizar las aficiones naturales»*, *«regular la intriga»*, *«utilizar las inclinaciones al disimulo y a la astucia»*, «trasmutar en cualidades generosas instintos imperiosos, inexorables».

206. Caridad.

quiere disfrazarse, intrigar y correr aventuras benéficas *con ella*. Más tarde, durante una visita caritativa de la marquesa a la prisión de Saint-Lazare, salen a luz sus celos para con Fleur de Marie, y por caridad para con sus celos calla a Rudolph la detención de Marie. Lo que en el mejor de los casos consigue enseñar Rudolph, con un modo de obrar desdichado, a una mujer desdichada, es a representar una absurda comedia. El secreto de la *filantropía* pergeñada por él lo reveló aquel fatuo babieca de París que, luego del baile, convidó a cenar a su dama con estas palabras:

> «Ah Madame! ce n'est pas assez d'avoir dansé au bénéfice des ces pauvres Polonais... soyons philanthropes jusqu'au bout... allons *souper* maintenant au *profit des pauvres*!».[207]

6. *Revelación del misterio de la emancipación de las mujeres, o Louise Morel*

Con motivo del encarcelamiento de *Louise Morel*, Rudolph devana una serie de reflexiones que se resumen en lo siguiente:

> «El amo suele corromper a la criada, ya sea por la intimidación, la sorpresa o aprovechando de otras maneras la naturaleza de la *relación de servidumbre*. La precipita a la desgracia, la infamia, el crimen... La *ley* se mantiene *ajena* a estos hechos... No se *castiga* al criminal que de hecho obligó a la muchacha a cometer un infanticidio».

Las reflexiones de Rudolph no alcanzan, ni siquiera, a someter a su serenísima crítica la *relación* misma *de servidumbre*. En su condición de *pequeño* príncipe, es un *gran* protector de las relaciones serviles. Y menos aun alcanza Rudolph a comprender la inhumanidad de la posición general de la mujer en la sociedad actual. Fiel por entero a su teoría anterior, lo único que echa de menos es una *ley* que *castigue* al seductor y combine el arrepentimiento y la penitencia con sanciones terribles.

Rudolph, simplemente, debería haber echado un vistazo a las leyes vigentes en otros países. La legislación *inglesa* colma todos sus deseos. En sus sentimientos exquisitos, que *Blackstone* enaltece y gloría, dicha

207. «¡Ah, señora! No basta con haber bailado a beneficio de esos pobres polacos... Seamos filántropos hasta el fin... ¡Vayamos ahora a *cenar* en *provecho de los pobres*!»

legislación llega tan lejos que declara reo de *felonía*[208] a quien sedujere a una mujer de la vida.

El señor Szeliga hace que los clarines toquen a *fiesta*:

> «¡Esto!... ¡piensa!... ¡Rudolph!... y ahora cotejad *estos pensamientos* con vuestras *fantasías* en torno a la *emancipación de la mujer*. En aquéllos *casi* se palpa con las manos el hecho de esa emancipación, mientras que vosotros sois desde la cuna personas demasiado prácticas, y por ello fracasáis tan a menudo con vuestros meros ensayos».

Sea como fuere, debemos al señor Szeliga la revelación del misterio consistente en que casi se pueda tocar con las manos un hecho en los pensamientos. Y en lo que respecta a su cómica comparación de Rudolph con los hombres que han profesado la doctrina de la emancipación femenina, cotéjense los *pensamientos* de Rudolph, pongamos por caso, con las siguientes fantasías de *Fourier*:

> «El adulterio, la seducción, honran al seductor, son de buen tono... Pero, ¡pobre muchacha!, ¡qué crimen es el infanticidio! Si ella se atiene a la honra, tiene que borrar las huellas de la deshonra, y si sacrifica a su hijo ante los prejuicios del mundo, su infamia es aun mayor y queda a merced de los prejuicios de la ley... Es éste el *círculo vicioso* que describe todo mecanismo civilizado».
>
> «La hija joven, ¿no es acaso una mercancía ofrecida en venta para el primero que se presente y quiera adquirir la propiedad exclusiva de esa muchacha?... De même qu'en grammaire deux négations valent une affirmation, l'on peut dire qu'en *négoce conjugal deux prostitutions valent une vertu*.»[209]
>
> «El cambio de una época histórica siempre se deja determinar por la proporción en que hayan progresado las mujeres hacia la libertad, porque aquí, en la relación de la mujer con el hombre, del débil con el fuerte, se manifiesta de la manera más evidente la victoria de la natura-

208. Marx traduce *felony* por *Felonie,* y de ahí nuestra versión castellana del término. En rigor, sin embargo, mientras que *Felonie* es el quebrantamiento del vínculo feudal (y en particular la alianza con enemigos del señor, acciones contra la vida de éste, etc.), el término jurídico inglés *felony* designa simplemente todo delito pasible de penas graves (por ejemplo el robo) que no sea *treason,* entendiéndose por ésta delitos graves asimilados a la traición (asesinato, incendio intencional, falsificación de moneda, etc.); para distinguir estos últimos delitos, a su vez, de la traición propiamente dicha contra el soberano (*high treason*) se los denomina también *petty treason.*

209. «Así como en la gramática dos negaciones equivalen a una afirmación, se puede decir que en el *negocio conyugal dos prostituciones equivalen a una virtud.*»

leza humana sobre la brutalidad. El grado de la emancipación femenina es la medida natural de la emancipación general.»

«La humillación del sexo femenino es un rasgo esencial tanto de la civilización como de la barbarie, con la única diferencia de que cada vicio que la barbarie ejerce de una manera simple, el orden civilizado lo eleva a un modo de existencia compuesto, ambiguo, equívoco, hipócrita... La pena por mantener a la mujer en la esclavitud, a nadie castiga más duramente que al hombre mismo.» (*Fourier.*)

Frente a los pensamientos de Rudolph, es superfluo llamar la atención sobre la magistral caracterización del matrimonio trazada por Fourier o sobre las obras de la fracción materialista del comunismo francés.

Los más lamentables despojos de la literatura socialista, tal como se los encuentra en el novelista, siguen revelando a la crítica crítica «misterios» aún desconocidos.

7. *Revelación de los misterios de la economía política*

a) *Revelación teórica de los misterios de la economía política*

Primera revelación: la riqueza suele desembocar en el derroche, y el derroche en la ruina.

Segunda revelación: las consecuencias de la riqueza, antes señaladas, derivan de que no se alecciona suficientemente a los jóvenes ricos.

Tercera revelación: la *herencia* y la *propiedad privada* son y *tienen* que ser inviolables y sacrosantas.

Cuarta revelación: el rico tiene la obligación *moral* de rendir cuentas a los obreros acerca de cómo emplea su patrimonio. Un gran patrimonio es un depósito hereditario —una *investidura feudal*— confiado a manos sagaces, firmes, hábiles, magnánimas, que a la vez tienen la misión de volverlo fecundo y emplearlo de tal suerte que todo aquello que tenga la *dicha* de encontrarse en los dominios tocados por la irradiación resplandeciente y salutífera del gran patrimonio, se vea fecundado, animado y perfeccionado.

Quinta revelación: el estado debe proporcionar a la juventud rica e inexperimentada los *rudimentos* de la *economía individual*. Está obligado a moralizar la fortuna.

Sexta revelación: por último, el estado debe abordar el inmenso pro-

blema de la *organización del trabajo*. Tiene que dar el ejemplo salutífero de la *asociación entre los capitales y el trabajo*, y precisamente de una asociación que sea honesta, inteligente, barata, que asegure el bienestar del obrero *sin* perjudicar el *patrimonio* del *rico* y que establezca *entre* esas *dos clases vínculos* de afecto y reconocimiento y, con ello, garantice *para siempre* la tranquilidad del estado.

Como el estado, por el momento, no ha acogido favorablemente esa teoría, el propio *Rudolph* da algunos ejemplos prácticos. Los mismos revelarán el misterio de que para el señor Sue, así como para el señor Rudolph y la crítica crítica, las más archisabidas *relaciones económicas* siguen siendo «misterios».

b) *«El banco de pobres»*

Rudolph funda un *banco de pobres*. Los estatutos de este banco *crítico* de pobres son los siguientes:

El banco debe auxiliar a trabajadores honestos, que tengan familia, durante los períodos de desocupación. Debe remplazar las limosnas y las casas de empeño. Dispone de un rédito anual de 12.000 francos y distribuye préstamos asistenciales de 20 a 40 francos, sin intereses. Sus actividades abarcan, por de pronto, el *séptimo* distrito de París, donde viven la mayor parte de los obreros. Los trabajadores o trabajadoras que pretendan ser auxiliados deberán exhibir un certificado extendido por su último patrón donde se dé fe de su buena conducta y se indiquen los motivos y fecha de la interrupción del trabajo. Estos préstamos deben rembolsarse mensualmente, en sextas o doceavas partes, a elección del prestatario, a partir del día en que éste haya encontrado una nueva ocupación. Como garantía del préstamo rige el compromiso adoptado bajo palabra de honor. Otros dos obreros deben, además, salir garantes de la parole jurée[210] del prestatario. Como la finalidad crítica del banco de pobres consiste en remediar uno de los más graves infortunios de la vida obrera —esto es, la *suspensión del trabajo*—, los préstamos asistenciales se asignan única y exclusivamente a los artesanos desocupados. El señor Germain, administrador de ese instituto, percibe un sueldo anual de 10.000 francos.

Lancemos ahora una mirada masiva a la práctica de la economía política crítica. El rédito anual se eleva a 12.000 francos. Los socorros

210. Palabra empeñada.

oscilan, por persona, entre 20 y 40 francos, o sea ascienden promedialmente a 30 francos. El número de los obreros del séptimo distrito que, según admisión oficial, están en la «miseria», monta como mínimo a 4.000. Por consiguiente, es posible auxiliar cada año a 400, es decir, a la décima parte de los obreros más imperiosamente necesitados de ayuda que viven en el séptimo distrito. En París, nos quedamos cortos si reducimos la media del período de desocupación a cuatro meses (calculándola muy por lo bajo), o sea a 16 semanas. 30 francos, repartidos entre 16 semanas, dan algo menos de 37 sous y 3 centimes semanales, lo que ni siquiera alcanza a 27 centimes por día.[211] El desembolso diario por *cada uno de los presidiarios* asciende en Francia, término medio, algo más de 47 centimes, y de esta suma sólo la comida se lleva algo más de 30 centimes. Pero el obrero al que auxilia el señor Rudolph tiene familia. Si suponemos que en la familia media, además de marido y mujer, hay dos niños, tenemos que hay que repartir los 27 centimes entre cuatro personas. De esto se debe restar el alquiler —como mínimo 15 centimes diarios—, con lo que quedan 12 centimes. El *pan* que consume *un solo* presidiario, término medio, cuesta aproximadamente 14 centimes. Con el socorro del banco crítico de pobres, pues, el obrero y su familia —prescindiendo de todas las demás necesidades— ni siquiera pueden comprar la cuarta parte del pan necesario y se verán expuestos a una segura muerte por inanición si no recurren a los medios que dicho banco quería evitar: la casa de empeño, la mendicidad, el robo y la prostitución.

Y de manera tanto más munificente vela el hombre de la más implacable crítica por el administrador del banco de pobres. El rédito administrado se eleva a 12.000, el sueldo del administrador a 10.000 francos. La administración, pues, cuesta el 45 %, casi el triple de la administración de la beneficencia masiva en París, que cuesta aproximadamente el 17 %.

Pero si por un instante supusiéramos que los auxilios otorgados por el banco de pobres fueran reales, no meramente imaginarios, tendríamos que todo el mecanismo del misterio revelado de todos los misterios reposa sobre la idea quimérica de que para que el obrero pudiera vivir a lo largo de todo el año sólo se requeriría una *distribución* diferente de su salario.

Hablando de manera prosaica, el ingreso de 7.500.000 obreros franceses asciende a sólo 91 francos por cabeza, y el ingreso de otros

211. El *sou* (lejano descendiente, como el *sueldo* español, del *solidus* romano) equivalía a 5 céntimos de franco, o sea a la vigésima parte de la unidad dineraria francesa.

7.500.000 a sólo 120 francos por cabeza. O sea que el de 15.000.000 de obreros es menor que el absolutamente necesario para vivir.

La idea del banco crítico de pobres se reduce —cuando se la concibe de otro modo, racionalmente— a que al obrero, durante el tiempo en que tiene trabajo, se le descuente del salario la parte que necesita para vivir durante el período de paro. Que yo le adelante una suma determinada de dinero durante el período de paro y él me devuelva esa suma en el período en que tiene trabajo, o que en este último lapso él me ceda una suma determinada y yo se la devuelva en aquel otro período, es una y la misma cosa. Invariablemente, durante su período de trabajo me da lo que recibe de mí durante el tiempo en que está desocupado.

El *banco de pobres* «puro», pues, sólo se distingue de las *cajas de ahorro* masivas por dos cualidades originalísimas y muy críticas: la primera consiste en que el banco presta su dinero *à fonds perdu*,[212] partiendo atolondradamente del supuesto de que el obrero podrá reembolsar cuando quiera y querrá pagar cuando pueda; y la segunda, la de que el banco no paga *interés* alguno por las sumas que el obrero deposita. Como la suma depositada se presenta bajo la forma de un adelanto, el banco ya hace algo muy notable al no exigir del obrero el pago de un interés.

El banco crítico de pobres, por consiguiente, se distingue de las cajas de ahorro masivas en que el obrero pierde sus intereses y el banco su capital.

c) *La explotación modelo de Bouqueval*

Rudolph funda una *explotación modelo* en *Bouqueval.* El lugar ha sido elegido con sumo acierto, ya que disfruta aún de reminiscencias feudales, a saber, de un château seigneurial.[213]

Cada uno de los seis trabajadores varones ocupados en la granja percibe 150 écus, o sea 450 francos; cada una de las trabajadoras, 60 écus o 180 francos de salario anual. Tienen, además, mesa franca y vivienda gratuita. Habitualmente, el menú diario de la gente de Bouqueval se compone de un «formidable» plato de jamón, un no menos tremendo plato de carnero y, por último, una tajada igualmente masiva de ternera, y como entremeses dos buenas ensaladas, dos quesos grandes, papas,

212. A fondo perdido.
213. Castillo señorial.

sidra, etc. Cada uno de los seis obreros varones trabaja *dos veces* más que el jornalero agrícola francés común y corriente.

Puesto que la suma total del ingreso producido anualmente en Francia ascendería, distribuida de manera igual, a una media de apenas 93 francos por cabeza; puesto que el número de habitantes ocupados directamente en la agricultura asciende en Francia a las 2/3 partes de la población global, se puede inferir qué revolución traería aparejada no sólo en la distribución, sino también en la producción de la riqueza nacional, el que se imitara de manera general la explotación modelo del califa alemán.

No obstante, si Rudolph ha alcanzado este enorme acrecentamiento de la producción, ello se debe a que hace trabajar a cada obrero dos veces más que antes y lo hace consumir seis veces más.

Puesto que el campesino francés es muy diligente, los obreros que trabajen el *doble* tendrán que ser *atletas sobrehumanos*, tal como lo sugieren también, sin duda, las «formidables» fuentes de carne. Podemos suponer, pues, que cada uno de estos seis obreros consume por día, cuando menos, una libra de carne.

Si toda la carne producida en Francia se repartiera en partes iguales, no tocaría ni siquiera 1/4 de libra de carne a cada habitante. Vemos, por tanto, qué revolución provocaría también en este aspecto el ejemplo de Rudolph. La población rural *sola* consumiría más carne que toda la que se produce en Francia, de tal suerte que ésta, gracias a la mencionada reforma crítica, se vería aliviada de todo su ganado.

La quinta parte del producto bruto con que Rudolph —según el informe del administrador de Bouqueval, el padre Chatelain— obsequia a los obreros además del elevado salario y de la suculenta comida, no es otra cosa que su *renta de la tierra*. Se admite, en efecto, conforme a un cálculo medio, que en general, una vez deducidos todos los costos de producción y la ganancia para el capital de explotación, le queda al terrateniente francés un quinto del producto bruto, o sea que su tasa de renta asciende a la quinta parte del producto bruto. Ahora bien, aunque es indiscutible que Rudolph reduce desproporcionadamente la ganancia de su capital de explotación al aumentar desproporcionadamente el desembolso para los obreros —según Chaptal (*De l'industrie française*, I, 239) el precio medio de las entradas anuales de los campesinos asalariados franceses es de 120 francos— y aunque regala toda su renta a los obreros, el padre Chatelain nos informa sin embargo que monseigneur aumentaría su ingreso al aplicar ese método, de tal modo que incitaría a los otros terratenientes acríticos a realizar una explotación similar.

La explotación modelo de Bouqueval no es otra cosa que una apa-

riencia fantástica; ¡su *fondo oculto* no es el suelo *natural* de Bouqueval, sino el fabuloso bolso de Fortunato [214] perteneciente a Rudolph!

La crítica crítica atruena:

> «A *la primera mirada* se advierte bien que *todo* este plan *no* es *en modo alguno* una *utopía*».

Sólo la crítica crítica es capaz de advertir a la primera mirada, contemplando un bolso de Fortunato, que no está ante una utopía. La primera mirada crítica es... el «mal de ojo».[215]

8. *Rudolph, «el misterio revelado de todos los misterios»*

La panacea con la que Rudolph opera todas sus redenciones y curas milagrosas no son sus bonitas palabras, sino su *dinero contante y sonante.* Así son los moralistas, dice Fourier. Para poder seguir el ejemplo de los héroes de aquéllos, es necesario ser un millonario.

La moral es la *«impuissance mise en action».*[216] Tan pronto como se lanza a combatir un vicio, es ella la que perece. Y Rudolph ni siquiera se eleva sobre el punto de vista de la moral independiente, que se funda, cuando menos, en la conciencia de la *dignidad humana.* Su moral reposa más bien sobre la conciencia de la debilidad humana. Su punto de vista es el de la moral *teológica.* Hemos seguido hasta en sus detalles las hazañas que él perpetra con sus ideas *fijas, cristianas,* con las cuales mide el mundo: la «charité», el «dévouement», la «abnégation», el «repentir», los «bons» y los «méchants», la «récompense», y la «punition», los «châtiments terribles», el «isolement», el «salut de l'âme»,[217] etc., y demostrado que se trata de bufonadas.[218] Aquí ya sólo tenemos que vérnoslas con el carácter *personal* de Rudolph, el «mis-

214. Fortunato, protagonista de un libro popular alemán del siglo XVI, posee un sombrerito de los deseos que lo lleva adonde se le antoje y un inagotable bolso de dinero.

215. Juego de palabras: der «böse Blick» significa literalmente la «mala mirada».

216. *«Impotencia puesta en acción.»*

217. «Caridad», «entrega», «abnegación», «arrepentimiento», «buenos», «malos», «recompensa», «castigo», «castigos terribles», «aislamiento», «salvación del alma».

218. En el original, «Eulenspiegelein», esto es, acciones propias de Eulenspiegel, bufón alemán del siglo XV, héroe de muchas leyendas populares.

terio revelado de todos los misterios» o el misterio revelado de la «crítica *pura*».

La antítesis entre el «bien» y el «mal» ya se enfrentó al Hércules crítico cuando éste era adolescente, en dos personificaciones: *Murph* y *Polidori* son, ambos, maestros de Rudolph. El primero lo educa para el bien y es «el *bueno*». El segundo lo educa para el mal y es «el *malo*». Para que esta concepción no ceda la derecha en nada, por lo trivial, a las concepciones análogas de otras novelas morales, «el *bueno*», Murph, no tiene que ser «savant»,[219] no debe estar «especialmente dotado en lo intelectual». En cambio, es *honrado, sencillo, parco de palabras,* sabe agrandarse ante el mal, al que tacha de *impúdico, infame,* y experimenta horreur [220] ante lo *ruin.* Murph, para decirlo con palabras de Hegel, compone honestamente la melodía del bien y la verdad en la igualdad de los tonos, vale decir, en una *única nota.*

Polidori es, por el contrario, un prodigio de astucia, conocimientos y cultura, pero de la «más peligrosa inmoralidad», y posee en especial algo que Eugène Sue, como miembro de la novel burguesía francesa devota, mal podía pasar por alto: «le plus effrayant scepticisme».[221] Pueden juzgarse la energía intelectual y la cultura de Eugène Sue y de su héroe por ese terror pánico ante el *escepticismo.*

> «Murph», dice el señor Szeliga, «es a la vez la deuda eternizada del trece de enero y la eterna extinción de esa deuda mediante el amor y devoción sin par por la persona de Rudolph.»

Así como Rudolph es el deus ex machina [222] y el mediador del mundo, Murph es por su parte el deus ex machina y mediador personal de Rudolph.

> «Rudolph y la salvación de la humanidad, Rudolph y la realización de las perfecciones esenciales del hombre, son, para Murph, una unidad indivisible, una unidad a la que él no se entrega con la estúpida sumisión perruna del esclavo, sino a conciencia e independientemente.»

219. «Sabio.»
220. Horror.
221. *«El escepticismo más aterrador.»*
222. Literalmente: dios desde la máquina. En las tragedias griegas un dios, introducido en el escenario por una máquina, solía zanjar de manera definitiva conflictos hasta entonces insolubles. En sentido figurado, la expresión alude a la aparición súbita de una persona o cosa que resuelve de golpe y porrazo una situación difícil o desesperada.

Murph, por ende, es un esclavo ilustrado, consciente e independiente. Como todo servidor de un príncipe, personifica en su señor a la salvación de la humanidad. *Graun* lisonjea a Murph con el tratamiento de *«intrépide garde du corps»*.[223] El propio Rudolph lo llama *modèle d'un valet,* y es realmente un *criado modelo.* Como nos informa Eugène Sue, cuando Murph se dirigía a Rudolph mientras conversaba con él tête-à-tête,[224] era muy estricto en cuanto a tratarlo siempre de monseigneur. Para guardar el incógnito, en presencia de terceros lo trata con los labios de *monsieur,* pero con el corazón, de monseigneur.

«Murph contribuye a alzar el velo de los misterios, pero sólo por amor de Rudolph. Colabora en la tarea de destruir el poder de los misterios.»

Del espesor del velo que oculta a Murph los más simples estados de cosas mundiales, se puede juzgar por su conversación con el embajador Graun. Fundándose en que la ley faculta a defenderse a sí mismo en caso de necesidad, Murph concluye que Rudolph, en su condición de *juez franco,*[225] tenía derecho a cegar al Maître d'école, encadenado e «indefenso». Su pintoresca descripción de cómo Rudolph relataría ante el tribunal sus «nobles» acciones, de cómo desembucharía una frase retórica tras otra y abriría de par en par las puertas de su gran corazón, es digna de un estudiante de secundaria que hubiese acabado de leer *Los bandidos* de Schiller. El único misterio cuya resolución propone Murph al mundo es el de saber si se ha tiznado la cara con carbonilla, o bien con pintura negra, cuando desempeñó el papel de charbonnier.[226]

«Saldrán los ángeles y apartarán de los justos a los malos.» (Mat., 13, 49.) «Tribulación y temor sobre todas las almas de los hombres

223. «Intrépido guardia de corps.»
224. A solas.
225. *Femrichter*: los *jueces francos* o *jueces vémicos* formaban parte de la *Feme* (también denominada Fehme, Veme, Femgericht, judicium liberum, judicium occultum, etc.), una comunidad jurídica personal (no territorial) existente en Vestfalia desde el siglo XIII hasta el XIX. La Feme comprendía inicialmente, en general, a los titulares de fincas alodiales (exentas de cargas y derechos señoriales); con la desaparición paulatina de ese tipo de propiedad se transformó poco a poco en una sociedad secreta que sancionaba con la pena de muerte los delitos graves o considerados tales.
226. Carbonero.

que hacen el mal; pero loas y honra y paz a todos aquellos que obran el bien.» (Pablo, Rom., 8, 7.)

Rudolph se convierte a sí mismo en uno de tales *ángeles.* Va hacia el mundo para apartar de los justos a los malos, para castigar a éstos y premiar a los buenos. La idea del mal y del bien ha dejado tal impronta en su débil cerebro, que cree en Satán en persona y quiere atrapar vivo al diablo, como otrora lo intentara el profesor *Sack* en Bonn. Por otra parte, y a la inversa, procura copiar en pequeña escala a *Dios,* la antítesis del diablo. Gusta «de jouer un peu le rôle de la providence».[227] Así como en la *realidad todas* las diferencias se funden cada vez más en la diferencia entre *pobre* y *rico,* en el plano de la idea *todas* las diferencias aristocráticas se resuelven en la antítesis entre el *bien* y el *mal.* Esta distinción es la última forma que el aristócrata imprime a sus prejuicios. El propio Rudolph se incluye en el número de los buenos, y los malos existen para permitirle el autodisfrute de su propia exquisitez. Examinemos algo más de cerca a este «bueno».

El señor Rudolph ejerce una beneficencia y practica un despilfarro similares a los del califa de Bagdad en *Las mil y una noches.* No hay posibilidad alguna de que viva de esta manera si no chupa, al igual que un vampiro, hasta la última gota de sangre de su minúsculo territorio alemán. Según el propio informe del señor Sue, Rudolph figuraría entre los príncipes alemanes mediatizados [228] si la protección de un *marqués* de Francia no lo hubiera salvado de una abdicación no voluntaria. Este dato permite que nos hagamos una idea del tamaño de su territorio. Lo *críticamente* que juzga Rudolph su *propia situación* es algo que se puede inferir del hecho de que él, el pequeño Serenissimus [229] alemán, crea necesario vivir medio de incógnito en París, para no llamar la atención. Un motivo crítico lo mueve a llevar consigo un *canciller*: para que éste represente a la vera de Rudolph «le côté théâtral et puéril du pouvoir

227. «De representar un poco el papel de la providencia.»

228. Mediatización es, en la historia alemana, la conversión de personas (príncipes) o corporaciones (ciudades) que hasta entonces estaban sometidas *in*mediata aunque más bien teóricamente al emperador (eran *reichsunmittelbar* o *reichsimmediat*) en directamente dependientes de alguno de los grandes estados alemanes. La mayor parte de las mediatizaciones se operó en 1803-1806; los pequeños príncipes desposeídos de la autoridad suprema conservaron algunos privilegios y parte de sus rentas.

229. Tratamiento dado en Alemania, a partir del siglo XVIII, al titular de un principado.

souverain»,[230] como si un pequeño Serenissimus alemán, además de él mismo y de su espejo, necesitara un tercer representante del aspecto teatral y pueril del poder soberano. Rudolph se las ha ingeniado para infundir a su gente la misma *ignorancia crítica acerca de su propia situación*. Así, el criado *Murph* y el embajador *Graun* no advierten cómo el homme d'affaires [231] parisiense, monsieur *Badinot*, se burla de ellos al aparentar que toma los encargos privados de sus interlocutores por asuntos de estado, vale decir, cuando charla sarcásticamente sobre los

> «rapports occultes qui peuvent exister entre les intérêts les plus divers et les *destinés des empires*».[232] «Es más», informa el embajador de Rudolph, monsieur Badinot «tiene la desvergüenza de decirme en ocasiones: "¡Cuántas complicaciones, desconocidas por el pueblo, se presentan en el gobierno de un estado! ¿Quién diría que las notas que le trasmito a usted, señor barón, tienen sin duda alguna su parte de influencia en *asuntos europeos?*"».

El embajador y Murph no ven la desvergüenza en que se les atribuya una influencia en los asuntos europeos, sino en que Badinot idealice en tal medida su ruin oficio.

Evoquemos una escena de la vida doméstica de *Rudolph*. Éste le cuenta a Murph que «está pasando por los momentos de su orgullo y su dicha suprema». Inmediatamente después, se pone fuera de sí porque Murph no quiere responder a una de sus preguntas. «Je vous ordonne de parler.» [233] Murph no acepta dejarse mandar. Rudolph le dice: «Je n'aime pas les réticences.» [234] No se olvida de cometer la bajeza de insinuarle a Murph que le *paga* por todos sus servicios. Y el muchacho no se llama a sosiego hasta que Murph no le recuerda el trece de enero. Por fin, se impone la naturaleza servil de Murph, que por un instante se había desmandado. Se arranca los «pelos» —de los que felizmente carece—, se desespera por haber tratado con alguna aspereza a su noble señor, el mismo que lo califica de «criado modelo» y que lo trata de «su buen, viejo y fiel Murph».

Después de estas muestras del mal que anida en él, Rudolph repite

230. «El aspecto teatral y pueril del poder soberano.»
231. Agente de negocios.
232. «Relaciones ocultas que pueden existir entre los intereses más diversos y los *destinos de los imperios*.»
233. «Le ordeno que hable.»
234. «No me agradan las reticencias.»

sus ideas fijas en torno al «bien» y el «mal» e informa sobre los progresos que hace en el camino del bien. A las limosnas y la compasión las denomina las castas y pías consoladoras de *su propia* alma herida. Prostituirlas ofreciéndolas a seres indignos, abyectos, sería atroz, impío, un *sacrilegio.* Se entiende que la compasión y las limosnas son las consoladoras de *su* alma. Desacralizarlas sería, por consiguiente, un sacrilegio. Sería «sembrar la duda en Dios, y el que da, tiene que hacer que se crea en él». ¡Dar limosna a un disoluto! ¡La mera idea es inconcebible!

Para Rudolph, cada uno de los movimientos de su alma es de infinita importancia. De ahí que constantemente los evalúe y observe. Así, por ejemplo, el mentecato se consuela ante Murph porque Fleur de Marie lo ha enternecido. «Me sentía conmovido hasta las lágrimas. ¡Y se me acusa de ser impasible, duro, inflexible!» Después de haber demostrado de esta suerte su propia bondad, se inflama condenando *lo «malo»,* la maldad de la desconocida madre de Marie, y con toda la solemnidad posible se dirige a Murph: «Tu le sais — certaines vengeances me sont bien chères, certaines souffrances bien précieuses.» [235] Al pronunciar estas palabras, Rudolph hace unos visajes tan diabólicos que el fiel sirviente exclama, aterrado: «Hélas, Monseigneur!» [236] Este gran señor se asemeja a los miembros de la *Joven Inglaterra,* [237] que también quisieran reformar el mundo, efectúan nobles acciones y son víctimas de análogos accesos de histeria.

La clave de las aventuras y situaciones a que se expone Rudolph la encontramos, ante todo, en su *naturaleza aventurera.* Gusta de «lo excitante de la novela, la diversión, aventura, los disfraces», su «curiosidad» es «insaciable», experimenta la «necesidad de afectos vivaces, arrebatados», «ansía experimentar *violentos estremecimientos nerviosos*».

Esta condición natural suya se ve respaldada por el afán de *desempeñar el papel de la providencia* y de acomodar el mundo con arreglo a sus ideas fijas.

235. «Como bien sabes, ciertas venganzas me son bien caras, ciertos sufrimientos muy preciosos.»

236. «¡Ay, Su Señoría!»

237. Movimiento político y literario inglés calificado por Marx y Engels, en el *Manifiesto comunista*, de «socialismo feudal». La Joven Inglaterra, que defendía los intereses de la aristocracia terrateniente, en su lucha contra el poder creciente de la burguesía apoyaba demagógicamente algunas reivindicaciones de los asalariados urbanos (limitación de la jornada laboral, lucha contra la insalubridad de ciertas industrias, etc.), al mismo tiempo que silenciaba la terrible situación de los trabajadores agrícolas, expoliados por los *landlords.*

Su relación con terceros está mediada o bien por su idea fija abstracta o por motivos totalmente personales, fortuitos.

Así, por ejemplo, manumite al médico negro David y a la amante de éste no por la simpatía humana directa que infunden estas personas, no para liberarlas a ellas *mismas*, sino para representar el papel de la *providencia* ante el esclavista Willis y castigarlo por su *incredulidad en Dios*. De esta suerte, el Maître d'école le viene como anillo al dedo para *aplicar* su teoría penal, lucubrada por él hace tanto tiempo. La conversación de Murph con el embajador Graun nos permite observar a fondo, desde otro ángulo, los motivos puramente personales que determinan las nobles acciones de Rudolph.

El interés de monseigneur por Fleur de Marie se explica, como dice Murph —«à part»[238] la compasión que inspira la pobre criatura— porque la hija cuya pérdida le duele tan amargamente tendría al presente la misma edad. La colaboración de Rudolph con la marquesa de Harville tiene —«à part» sus manías filantrópicas— el motivo personal de que si no fuera por el viejo marqués de Harville y su amistad con el zar Alejandro, el padre de Rudolph se habría visto borrado de la nómina de los soberanos alemanes.

Su generosidad con madame George y su interés por Germain, el hijo de ésta, obedecen al mismo motivo. Madame George pertenece a la familia Harville.

> «C'est non moins à ses malheurs et à ses vertus qu'à *cette parenté* que la pauvre madame George a dû les incessantes bontés de son Altesse.»[239]

El apologista Murph procura encubrir el doble sentido del que adolecen los motivos de Rudolph, mediante giros como «surtout, à part, non moins que».[240]

Todo el carácter de Rudolph, finalmente, se resume en la hipocresía «pura» con que se las arregla para presentar, ante sí mismo y los demás, los *arranques de sus malas pasiones* como *arranques contra las pasiones de los malvados*, tal como la crítica crítica se las ingenia para presentar *sus propias inepcias* como *inepcias de la masa*, sus odiosos rencores contra el desa-

238. «Aparte.»
239. «La pobre señora George debió, no menos a su infortunio y a sus virtudes que a *ese parentesco*, las incesantes bondades de Su Alteza.»
240. «Sobre todo, aparte, no menos que.»

rrollo del mundo exterior a ella, como rencores del mundo exterior a ella contra el desarrollo, y por último su egoísmo, que se figura haber absorbido en sí todo el espíritu, como contradicción egoísta de la masa contra el espíritu.

Daremos pruebas de la hipocresía «pura» de *Rudolph* en su conducta para con el *Maître d'école*, la condesa *Sarah Mac Gregor* y el notario *Jacques Ferrand*.

Rudolph ha persuadido al *Maître d'école* de que cometa un robo con fractura en su residencia —la de Rudolph— para hacerlo caer en la trampa y poder echarle el guante. Lo mueve un interés puramente personal, no un interés general humano. El Maître d'école, en efecto, tiene en su poder una *carpeta de la condesa Mac Gregor*, y Rudolph está interesadísimo en posesionarse de *esa carpeta*. Con respecto al tête-à-tête de Rudolph con el Maître d'école, se dice expresamente:

> «Rodolphe se trouvait dans une anxieté cruelle; s'il laissait *échapper cette occasion de s'emparer du Maître d'école*, il ne la retrouverait sans doute jamais; ce brigand *emporterait les secrets* que Rodolphe avait tant d'intérêt à savoir».[241]

Rudolph, por consiguiente, en la persona del *Maître d'école* se apodera de la *cartera* de la condesa Mac Gregor; se *apodera* del Maître d'école por intereses personales; lo *ciega* movido por una pasión personal.

Cuando Chourineur relata a Rudolph la lucha del Maître d'école con Murph y atribuye la resistencia del malhechor a que éste sabía lo que le esperaba, Rudolph responde: «No lo sabía», y dice estas palabras «d'un air sombre, les traits contractés par cette expression presque féroce, dont nous avons parlé».[242] La idea de la venganza ronda por su cerebro, y paladea por anticipado el disfrute brutal que le proporcionará el bárbaro castigo del Maître d'école.

Así, también, al presentarse el médico negro David, al que Rudolph ha elegido como instrumento de su *venganza*, exclama éste:

241. «Rudolph se encontraba sumido en una ansiedad cruel; si dejaba *escapar esa ocasión de apoderarse del Mâtre d'école*, no cabe duda de que la misma no se le volvería a presentar; el bandido *se llevaría los secretos* que Rudolph tenía tanto interés en conocer.»

242. «Con aire sombrío, con los rasgos contraídos por esa expresión casi feroz de la que hemos hablado.»

«"*Vengeance!...* Vengeance!" s'écria Rodolphe avec une *fureur froide et concentrée*».[243]

Una saña fría y reconcentrada opera en su interior. A continuación, susurra su plan al oído del médico, y al ver que éste retrocede aterrado, se las ingenia enseguida para injerir artificiosamente un motivo teórico «puro» en su *venganza personal*. Se trata, explica, de la *«aplicación de una idea»* que a menudo ha cruzado ya por su excelso cerebro, y no se olvida de añadir untuosamente: «Tendrá aún ante él el horizonte ilimitado del arrepentimiento.» Rudolph imita a la Inquisición española, que luego de entregar al brazo secular el reo condenado al quemadero, añadía una hipócrita solicitud de misericordia para el pecador arrepentido.

De suyo se comprende que el distinguido señor, cuando se desarrolla el interrogatorio y ejecución del Maître d'école, estará sentado en un confortabilísimo gabinete, envuelto en una bata larga y negrísima que contrasta con su interesantísima palidez, y que tendrá por delante una larga mesa con los cuerpos del delito, para copiar con fidelidad la atmósfera de un tribunal. Ahora tendrá que perder la expresión de ferocidad y de venganza con la que comunicó a Chourineur y al médico el plan del cegamiento y presentarse en la actitud comiquísima y solemne de un juez supremo autodesignado, «sereno, triste, calmoso».

Y para que no quede ni la sombra de una duda acerca del «puro» motivo del cegamiento, el necio de Murph le confiesa al embajador Graun:

«El cruel castigo del Maître d'école tenía como objetivo *preferencial* el de *vengarme* de ese *asesino*».

En un tête-à-tête con Murph, Rudolph se expresa de esta manera:

«Ma haine des méchants... est devenue plus vivace, mon aversion pour *Sarah* augmente en raison sans doute du chagrin que me cause la mort de ma fille».[244]

Rudolph, pues, nos entera de que su odio contra los malvados ha cobrado nuevo brío. Innecesario es decir que su odio es un odio crítico,

243. «"¡*Venganza*!... ¡Venganza!", gritó Rudolph con una *saña fría y reconcentrada.*»

244. «Mi odio a los malvados... se ha vuelto más vivo, mi aversión por *Sarah* se acrecienta debido, sin duda, al pesar que me causa la muerte de mi hija».

puro, moral; un odio contra los malvados *porque* éstos son malvados. Considera, por consiguiente, que este odio es un progreso efectuado por él en la senda del bien.

Pero al mismo tiempo deja traslucir que esa intensificación del odio moral no es otra cosa que una *sanción hipócrita* con que encubre el aumento de su *aversión personal* contra Sarah. La fantasía moral indeterminada —el acrecentamiento del odio contra los malvados— no es más que la cáscara del hecho inmoral determinado, del acrecentamiento de su aversión contra Sarah. Esta aversión tiene un motivo muy natural, muy individual, su pena personal. Esta pena es la medida de su aversión. Sans doute![245]

Una hipocresía aun más repulsiva se pone de manifiesto en la entrevista de Rudolph con la moribunda condesa Mac Gregor.

Tras la revelación del secreto de que Fleur de Marie es la hija de Rudolph y de la condesa, aquél se le aproxima, «l'air menaçant, impitoyable».[246] Ella le pide clemencia. «Pas de grâce», le responde, «malédiction sur vous... vous... mon mauvais génie et celui de ma race».[247] De modo que lo que quiere vengar Rudolph es su «race». Le comunica a la condesa que, como penitencia por haber intentado matar a su propio padre, se ha impuesto a sí mismo el peregrinar por el mundo recompensando a los buenos y castigando a los malos. Rudolph martiriza a la condesa, se deja llevar por su *encono*, pero a sus *propios* ojos no hace más que cumplir la misión que se ha fijado desde el 13 de enero, esto es, la de «poursuivre le mal».[248]

Y como él prosigue, Sarah exclama:

> «"Pitié! je meurs!" "Mourez donc, maudite!" dit Rodolphe effrayant de fureur».[249]

En estas últimas palabras, «effrayant de *fureur*», se traslucen los motivos puros, críticos y morales de su manera de actuar. Es precisamente este furor lo que lo incitó a desenvainar la espada contra su padre *de bendita memoria*, como lo llama el señor Szeliga. En lugar de combatir

245. Sin duda.
246. «Con aspecto amenazador, despiadado.»
247. «Nada de clemencia... ¡caiga la maldición sobre usted... sobre usted... genio maligno mío y de mi estirpe!»
248. «Perseguir el mal.»
249. «"¡Piedad! ¡Me muero!" "¡Muérase pues, maldita!", dijo Rudolph, pavoroso en su furor.»

esta maldad en su propia persona, en su condición de crítico puro la combate en los demás.

Por último, el propio Rudolph repudia su teoría penal católica. Quisiera abolir la pena de muerte, transformar el castigo en penitencia, pero sólo mientras el asesino ultime a personas extrañas y no toque a los miembros de la familia rudolfiana. No bien el asesinato alcanza a uno de los suyos, Rudolph adopta la pena de muerte; necesita una legislación doble: una para su propia persona y otra para los profanos.

Por Sarah se entera de que Jacques Ferrand ha provocado la muerte de Fleur de Marie. Se dice entonces para sus adentros:

> «¡No, no es suficiente!... ¡Qué ardor de venganza!... ¡qué sed de sangre!... ¡qué saña tranquila y reflexiva!... *Mientras no sabía yo* que *una* de las víctimas de este monstruo era *mi hija*, me decía: la muerte de este hombre será infecunda... vivir sin dinero, vivir sin poder satisfacer su frenética sensualidad será una tortura doble y prolongada... *¡Pero es mi hija!...* ¡Mataré a este hombre!».

Y se precipita a matarlo, pero lo encuentra en condiciones tales que verter su sangre sería superfluo.

¡El «bueno» de Rudolph! Con el ardor febril del afán de venganza, con la saña tranquila y reflexiva, con la hipocresía que cohonesta —casuística mediante— todo arrebato de maldad, Rudolph posee precisamente todas esas pasiones del *«malo»* que lo impulsan a arrancar los ojos a otro. Sólo circunstancias felices —el dinero y su rango— salvan al *«bueno»* del *presidio*.

«El *poder de la crítica*», para suplir la nulidad de Rudolph en otros terrenos, convierte a este don Quijote en «bon locataire», «bon voisin», «bon ami», «bon père», «bon bourgeois», «bon citoyen», «bon prince»,[250] y como siga esta letanía canturreada por el señor Szeliga. *Esto* es *más* que *todos los resultados* que haya alcanzado «la *humanidad* en *toda su historia*». ¡Y alcanza para que *Rudolph salve* dos veces al *«mundo»* de *«perecer»*!

250. «Buen inquilino», «buen vecino», «buen amigo», «buen padre», «buen burgués», «buen ciudadano», «buen príncipe».

Capítulo IX

EL JUICIO FINAL CRÍTICO

La crítica crítica, por medio de *Rudolph*, ha salvado dos veces al mundo de la ruina, pero sólo para poder decretar ahora, *ella misma*, el *fin del mundo*.

Y miré y escuché a un ángel poderoso, y su nombre era el señor *Hirzel*, que se lanzó a volar en Zurich y cruzaba la bóveda del cielo. Y tenía en su mano un librito abierto que semejaba ser el quinto cuaderno de la *Allgemeine Literatur-Zeitung*; y apoyó el pie derecho en la masa y el izquierdo en Charlotemburgo: y clamó con una gran voz, tal como ruge el león, y sus palabras ascendieron como el ¡tip, tip! de una paloma a la región del pathos y a los aspectos tronitosos del *juicio final crítico*.

> «Cuando, a la postre, *todo* se confabule contra la crítica —y en verdad, en verdad os digo que ese momento ya no está lejos—; cuando todo este mundo que amenaza ruina —y al que le ha sido dado contender con los santos— ponga cerco a la crítica preparándose para el ataque final, *entonces* la intrepidez de la crítica y su significación encontrarán el mayor reconocimiento. No podemos sentir ansiedad por el desenlace. Todo se resolverá en que ajustaremos cuentas con los diversos grupos —y los separaremos unos de otros como un pastor separa las ovejas de los carneros, y pondremos las ovejas a nuestra diestra y los carneros a la siniestra— y los caballeros enemigos darán amplias pruebas de su incapacidad —pues son espíritus malignos que surgen de toda la redondez del universo para congregarse en la liza, en aquel gran día de Dios, el Todopoderoso— y se maravillarán los que moran sobre la Tierra.»[251]

251. Marx cita, con interpolaciones irónicas parafraseadas del *Apocalipsis*, una correspondencia desde Zurich escrita por Konrad Hirzel y publicada en abril de 1844 en la *Allgemeine Literatur-Zeitung*. En el párrafo anterior glosa también versículos de la principal obra escatológica cristiana y reproduce expresiones de Hirzel ya citadas en el capítulo VII de *La Sagrada Familia*.

Y al clamar el ángel, siete truenos dejaron oír sus voces:

Dies irae, dies illa
Solvet saeclum in favilla.
Iudex ergo cum sedebit,
Quidquid latet adparebit,
Nil inultum remanebit,
Quid sum miser tunc dicturus?[252] etc.

Oiréis guerras y clamor de guerras. Esto habrá de acontecer en primer lugar. Pues se levantarán falsos Cristos y falsos profetas, los señores *Buchez* y *Roux* de París, los señores *Friedrich Rohmer* y *Theodor Rohmer*, de Zurich, y dirán: ¡Aquí está Cristo! Pero es entonces cuando aparecerá el signo de los hermanos *Bauer* en la crítica, y se cumplirá así lo que dicen las Escrituras sobre la *obra de los Bauer*:[253]

Quand les boeufs vont deux à deux
Le *labourage* en va mieux![254]

Epílogo histórico

Como nos hemos enterado más tarde, no ha sido el mundo el que ha perecido, sino la *Literatur-Zeitung* crítica.

252. «En el día de la ira, en ese día, el mundo quedará hecho cenizas. Y por ello, cuando el juez se siente en su estrado, saldrá a luz lo que estaba oculto, nada quedará impune, ¿y qué diré yo, mísero de mí?»

253. *Bauernwerk*, la *obra de los Bauer*, significa también la *obra de los campesinos* (Bauer = campesino), esto es, el *labourage* del dístico siguiente.

254. Cuando los bueyes van de a dos, la *labranza* va mejor.

APÉNDICE

PRÓLOGOS DE «LA SITUACIÓN DE LA CLASE OBRERA EN INGLATERRA»

EL MOVIMIENTO OBRERO EN NORTEAMÉRICA

[Prólogo a la edición norteamericana (1887) de *La situación de la clase obrera en Inglaterra*]

[*Der Sozialdemokrat*, n.º 24 y 25, del 10 y 17 de junio de 1887]

Han transcurrido diez meses desde que, por pedido de la traductora, escribí el «Apéndice» a este libro. Durante estos diez meses se ha operado en la sociedad norteamericana una revolución que en cualquier otro país hubiese necesitado por lo menos diez años. En febrero de 1885, la opinión pública de Norteamérica era unánime en el punto siguiente: que en Norteamérica no existía en absoluto una clase obrera, en el sentido europeo del término; que, en consecuencia, era imposible una lucha de clases entre obreros y capitalistas, tal como la que desgarra a la sociedad europea, en la república norteamericana; y que por ende el socialismo era un engendro importado desde el exterior, incapaz de echar raíces en territorio norteamericano. Y sin embargo, precisamente en ese momento la lucha de clases que se iniciaba proyectaba ante sí su sombra gigantesca en las huelgas de los mineros del carbón en Pennsylvania y de muchos otros gremios, y muy especialmente en los preparativos —en todas las regiones del país— para el gran movimiento en pro de las ocho horas, fijado para el mes de mayo y que se produjo realmente en esa fecha. Mi «Apéndice» demuestra que ya entonces reconocía yo correctamente estos síntomas, que preveía un movimiento de la clase obrera en escala nacional. Pero lo que nadie podía prever era que el movimiento estallaría en tan breve lapso con una fuerza tan irresistible, que se esparciría en torno con la rapidez de un incendio de praderas, y que ya ahora mismo conmovería a la sociedad norteamericana hasta sus cimientos.

El hecho está allí, inexpugnable, indiscutible. El terror que sembró entre las clases dominantes de Norteamérica se me reveló, de manera regocijante, por intermedio de periodistas norteamericanos que me honraron con su visita durante el verano pasado; el nuevo movimiento los había sumido en un estado de temor impotente y lastimero. Y sin embargo, el movimiento apenas estaba entonces en su origen, sólo consistía en una serie de espasmos confusos, aparentemente incoherentes, de la clase que, en virtud de la abolición de la esclavitud negra y a causa del rápido desarrollo industrial, se había convertido en el estrato inferior de la sociedad norteamericana. Pero ya antes de concluir el año se reveló que esos extraños ataques espasmódicos sociales transcurrían cada vez más en una dirección determinada. Los movimientos espontáneos e instintivos de estas ingentes masas obreras, su difusión a través de un inmenso territorio, el estallido simultáneo y por doquier de su descontento común con una situación social miserable, en todas partes idéntica y debida a las mismas causas, todo ello llevó a la conciencia de esas masas el hecho de que constituían una nueva clase aparte en la sociedad norteamericana, una clase de trabajadores asalariados, de proletarios que, en los hechos, eran de carácter más o menos hereditario. Y con un instinto genuinamente norteamericano, esta conciencia les llevó a dar de inmediato el paso siguiente para su liberación: la formación de un partido político obrero, con un programa propio y con la conquista del Capitolio y de la Casa Blanca como objetivo. En mayo, las luchas por la jornada laboral de ocho horas, los disturbios en Chicago, Milwaukee, etc., el intento de las clases dominantes de reprimir el movimiento obrero en germinación mediante la cruda violencia y una brutal justicia de clase; en noviembre, el joven partido obrero ya estaba organizado en todos los grandes centros, las elecciones en Nueva York, Chicago y Milwaukee. Hasta ahora, mayo y noviembre sólo recordaban a los burgueses norteamericanos los plazos de vencimiento de los cupones de la deuda pública norteamericana; a partir de ahora, mayo y noviembre también les recordarán los días de vencimiento en los que el proletariado norteamericano presentó al pago, por vez primera, *sus propios* cupones.

En los países europeos, la clase obrera necesitó años y más años hasta comprender por completo que constituye una clase aparte y, en las circunstancias imperantes, permanente, de la sociedad moderna. Y nuevamente requirió años hasta que esa conciencia de clase la llevara a agruparse en un partido político aparte, un partido que enfrentase en forma independiente y hostil a todos los antiguos partidos formados por los diferentes grupos de las clases dominantes. En el suelo de Norteamé-

rica, más favorecido, donde no hay ruinas feudales que obstruyan el camino, donde la historia se inicia con los elementos de la sociedad burguesa moderna ya elaborados en el siglo XVII, la clase obrera ha recorrido esas dos etapas de su evolución en apenas diez meses.

Sin embargo, todo esto no es más que el comienzo. El que las masas laboriosas sientan el carácter común de sus quejas e intereses, su solidaridad en cuanto clase frente a todas las demás clases; el que, a fin de expresar ese sentimiento y tornarlo eficaz, pongan en movimiento la maquinaria política que se halla dispuesta para dar ese paso en todos los países libres, todo ello es apenas el primer paso. El paso siguiente consiste en encontrar el remedio común para esas dolencias comunes, y expresarlo en el programa del nuevo partido obrero. Y este paso —el más importante y difícil de todo el movimiento— aún está por darse en Norteamérica.

Un partido nuevo debe poseer un programa positivo determinado, un programa cuyos pormenores puedan cambiar con las circunstancias y con el desarrollo del propio partido, pero después de todo un programa acerca del cual el partido esté acorde en cualquier momento dado. Mientras ese programa no esté elaborado aún, el partido tampoco podrá existir más que en embrión; podrá tener existencia local, pero no nacional; podrá ser un partido por definición, pero no en la realidad.

Pero cualquiera que sea la forma originaria de este programa, tendrá que desarrollarse constantemente avanzando en una dirección que pueda establecerse de antemano. Las causas que han producido una grieta de profundidad abismal entre la clase obrera y la clase capitalista son las mismas en Norteamérica que en Europa; asimismo, los medios para cerrar esa grieta son los mismos por doquier. Y por ello el programa del proletariado norteamericano, cuanto más se desarrolle el movimiento, tanto más deberá coincidir con el programa que, luego de sesenta años de discordia y de debates, se ha convertido en el programa generalmente aceptado del proletariado combativo europeo. Al igual que éste, proclamará como objetivo final la conquista del poder político por parte de la clase obrera como medio para la apropiación directa de todos los medios de producción —suelo, ferrocarriles, minas, máquinas, etc.— por parte de la sociedad, y para la utilización colectiva de estos medios de producción por y para la comunidad.

De hecho, el nuevo partido norteamericano, al igual que todos y cada uno de los partidos políticos, en virtud del mero hecho de su formación, aspira a la conquista del poder político. Pero dista mucho de estar de acuerdo consigo mismo acerca de para qué ha de utilizarse ese poder político. En Nueva York y en las otras grandes urbes del Este, la

clase obrera se ha organizado en sindicatos, formando en cada ciudad una poderosa *Central Labor Union*. En especial en Nueva York, el pasado mes de noviembre la *Central Labor Union* escogió a Henry George como abanderado; en consecuencia, su programa electoral estaba fuertemente imbuido, a la sazón, de los puntos de vista de Henry George. En las grandes ciudades del Noroeste,[1] la batalla electoral se libró sobre la base de un programa obrero bastante indefinido, en el cual la influencia de las ideas de George apenas si resultaba perceptible, si es que existía en absoluto. Y mientras que en estos grandes centros de población y de la industria el movimiento adquiría una forma decididamente política, hallamos junto a él, diseminadas a través de todo el país, dos organizaciones obreras ampliamente difundidas: los Caballeros del Trabajo y el Partido Socialista Obrero, de las cuales sólo la última posee un programa coincidente con el punto de vista europeo moderno, arriba esbozado.

De estas tres formas más o menos definidas en las que se nos presenta el movimiento obrero norteamericano, la primera —el movimiento dirigido por Henry George en Nueva York— sólo reviste, principalmente y por el momento, significación local. Sin duda, Nueva York es, con mucho, la ciudad más importante del país; pero Nueva York no es París, y los Estados Unidos no son Francia. Y se me ocurre que el programa de Henry George, en su forma actual, es demasiado estrecho como para constituir el fundamento de algo más que un movimiento local o, en el mejor de los casos, de algo más que una efímera fase de transición del movimiento general. Para Henry George, la expropiación de la masa del pueblo con respecto a la propiedad de la tierra es la gran causa general de la escisión del pueblo en ricos y pobres. Pero esto no es totalmente correcto, desde el punto de vista histórico. En la antigüedad asiática y clásica, la forma predominante de la opresión de clases era la esclavitud, es decir no tanto la *ex*propiación de las masas con respecto al suelo, sino antes bien la *a*propiación de sus personas por parte de terceros. Cuando al decaer la república romana los campesinos libres itálicos fueron expropiados de sus solares nativos, se transformaron en una clase de «blancos andrajosos» *(«poor whites», «white trash»)*, tal como la que existía en los estados sureños esclavistas de la Unión antes de 1861; y entre

1. *Noroeste* era todavía, por los años en que Engels escribe estas líneas, la denominación extraoficial de la región ubicada alrededor de los Grandes Lagos y entre el Mississippi y el Ohio, pese a que en ese entonces la misma ya no estaba al Noroeste de los Estados Unidos.

esclavos y libres harapientos —dos clases igualmente incapaces de liberarse a sí mismas— sucumbió el mundo antiguo. En la Edad Media no fue en modo alguno la expropiación de las masas populares *de* la tierra, sino más bien su apropiación *a* la tierra, lo que constituyó el fundamento de la opresión feudal. El campesino *conservaba* su solar natal, pero quedaba encadenado a él como siervo o vasallo, y debía rendir tributo al señor feudal en trabajo o en productos. Sólo al iniciarse la Época Moderna, hacia fines del siglo XV, se llevó a cabo la expropiación de los campesinos en gran escala, y esta vez en condiciones históricas que condujeron paulatinamente a los campesinos, perdidosos de sus posesiones, a la moderna clase de los asalariados, gente que nada posee salvo su fuerza de trabajo y que sólo puede vivir de la venta de esa fuerza de trabajo a terceros. Pero si la expropiación del suelo dio nacimiento a esta clase, hacía falta el desarrollo del modo de producción capitalista, la gran industria moderna y la agricultura moderna en gran escala para perpetuarla, incrementarla y convertirla en una clase particular con intereses particulares y una misión histórica particular. Todo esto ha sido expuesto en detalle por Marx. (*Kapital*, t. I, sección VII〈, cap. XXIV〉: «La llamada acumulación originaria».) Según Marx, la causa del actual antagonismo de clases y de la actual degradación de la clase obrera reside en su expropiación de *todos* los medios de producción, dentro de los cuales se incluye, como es natural, el suelo.

Una vez que Henry George ha convertido la monopolización del suelo en única causa de la pobreza y de la miseria, es comprensible que encuentre el remedio en que la sociedad como tal reasuma la posesión del suelo. Los socialistas de la escuela de Marx exigen asimismo que la sociedad reasuma la posesión del suelo, y no sólo la del suelo sino asimismo la de todos los demás medios de producción. Pero incluso si hacemos abstracción de ello, nos queda aún otra diferencia. ¿Qué ha de hacerse con el suelo? Los socialistas actuales, en la medida en que los representa Marx, reclaman que se lo posea en común y se lo trabaje colectivamente y por cuenta de la colectividad, y que otro tanto ocurra con todos los restantes medios sociales de producción: minas, ferrocarriles, fábricas, etcétera. En cambio Henry George se da por satisfecho con que el suelo se arriende en forma parcelaria a individuos, exactamente de la misma manera en que se lo hace hoy en día, con tal de que se reglamente el arrendamiento y que la renta del suelo fluya hacia las arcas públicas, en lugar de ir a dar, como actualmente, a bolsillos privados. La exigencia de los socialistas implica un trastocamiento total de todo el sistema actual de la producción social. En cambio, la exigencia de Henry George deja

intacto el modo social de producción actual, y de hecho también ha sido propugnada, años atrás, por la corriente más extrema de los economistas burgueses ricardianos. También ellos exigían la confiscación de la renta de la tierra por parte del estado.

Naturalmente que sería injusto suponer que Henry George ya haya pronunciado, de una vez y por todas, su última palabra. Pero ocurre que debo tomar su teoría tal como la encuentro.

La segunda gran división del movimiento norteamericano la constituyen los *Caballeros del Trabajo.* Y en ello parece reflejarse con la mayor fidelidad el presente estadio de desarrollo del movimiento, del mismo modo que también constituyen, sin duda alguna y con mucho, la más numerosa de las tres divisiones. Se trata de una asociación gigantesca, extendida a través de comarcas inconmensurables y en incontables *«assemblies»*, en las cuales se hallan representados todos los matices de las opiniones individuales y locales de la clase obrera; todas están unidas bajo el techo de un programa de indefinición correspondiente, y cohesionadas mucho menos por su concepción impracticable que por el sentimiento instintivo de que el mero hecho de agruparse en pro de sus objetivos comunes los eleva al rango de gran potencia en el país; un enigma contradictorio auténticamente norteamericano, que viste los anhelos más modernos con un disfraz medieval, y que oculta el espíritu más democrático, y hasta más rebelde, tras un despotismo aparente, pero en realidad impotente; tal es el aspecto que ofrecen los Caballeros del Trabajo a un observador europeo. Pero si no dejamos que nos detengan extravagancias meramente exteriores, no podremos evitar ver en esta colosal acumulación de obreros una masa descomunal de energía potencial y adormecida, que se halla a punto de transformarse lenta pero seguramente en fuerza viva. Los Caballeros del Trabajo son la primera organización nacional creada por la clase obrera norteamericana en su conjunto. No importa cuáles hayan sido su origen y su historia, cuáles sean sus defectos y pequeñas extravagancias, su programa y su constitución: aquí son efectivamente la obra de toda la clase norteamericana de los asalariados, el único vínculo nacional que mantiene su cohesión, que les hace sentir su fuerza no menos que a sus enemigos, que los colma de la orgullosa esperanza de triunfos futuros. Y de ninguna manera sería acertado decir que los Caballeros del Trabajo son incapaces de evolucionar. Se hallan permanentemente en pleno proceso de desarrollo y revolución, son una masa de materia flexible, que se agita y fermenta, empeñada en hallar la forma y la imagen apropiadas a su naturaleza. Y encontrará esa forma, tan cierto como que el desarrollo histórico, al igual que la naturaleza,

tiene sus propias leyes intrínsecas. Si entonces los Caballeros del Trabajo han de conservar su denominación actual o no, es cosa indiferente. Pero el observador lejano difícilmente pueda evitar ver en ellos la materia prima a partir de la cual deberá elaborarse el futuro del movimiento obrero norteamericano, y por ende el futuro de la sociedad norteamericana en general.

La tercera división la constituye el *Partido Obrero Socialista*. Sólo es un partido en cuanto al nombre, pues en ninguna parte de Norteamérica ha podido realmente, hasta el presente, obrar como partido político. Hasta cierto punto es un elemento extranjero en los Estados Unidos; hasta hace muy poco constaba casi exclusivamente de inmigrantes alemanes, quienes se sirvieron de su propia lengua y están poco familiarizados con el idioma nacional inglés. Pero en virtud de la circunstancia de proceder de raíces ajenas, también llegó armada de la experiencia conquistada en largos años de lucha de clases en Europa, y con una comprensión de las condiciones generales de la emancipación de la clase obrera como hasta ahora sólo puede hallársela por excepción entre los obreros norteamericanos. Esto es una suerte para el proletariado norteamericano, que de este modo se halla en condiciones de apropiarse de las conquistas intelectuales y morales de los cuarenta años de lucha de sus compañeros europeos de clase y de aprovecharlas, acelerando así su propia victoria. Pues, como ya hemos dicho, no pueden caber dudas al respecto: el programa definitivo del proletariado norteamericano debe ser y será, en lo esencial, el mismo que el actualmente adoptado por todo el proletariado combativo de Europa, el mismo que el del Partido Obrero Socialista germano-norteamericano. De este modo, y en tal medida, este partido está llamado a cumplir una parte de suma importancia en el movimiento. Pero para cumplir esa vocación también tendrá que despojarse de su ropaje extranjero hasta sus últimos restos. Debe volverse total y absolutamente norteamericano. No puede exigir que los norteamericanos vengan a él; ellos, la minoría inmigrada, debe ir hacia la ingente mayoría de los norteamericanos nativos. Y para ello debe aprender, antes que nada, el inglés.

El proceso de fusión de estos diferentes elementos de la tremenda masa que se agita —elementos que, en realidad, no son antagónicos, aunque sí recíprocamente enajenados en virtud de sus diferentes puntos de partida—, este proceso requerirá algún tiempo y no transcurrirá sin múltiples fricciones, tales como las que ya se revelan en diversos puntos. Así, por ejemplo, en las ciudades del Este los Caballeros del Trabajo se hallan, en algunos casos, en lucha local contra los sindicatos organizados. Pero

precisamente esta clase de fricciones existen también dentro de los propios Caballeros del Trabajo, en cuyo seno no imperan, en modo alguno, la paz y la armonía. Pero éstos no son, de ninguna manera, síntomas de desintegración que darían a los capitalistas el derecho a regocijarse. Por el contrario, son sólo pruebas de que las incontables multitudes de trabajadores, que ahora finalmente se ponen en movimiento en una misma dirección general, no han hallado aún, hasta ahora, la expresión apropiada para sus intereses comunes, ni la forma de organización más adecuada. Hasta ahora sólo constituyen las primeras levas en masa de la gran guerra revolucionaria, reunidas y armadas en grupos locales individuales, aún independientes, todas ellas destinadas a constituir un gran ejército, pero aún sin una organización regular ni un plan común de campaña. Aún se entrecruzan, aquí y allá, las columnas que marchan hacia un punto de reunión; se perciben confusión, disputas y reyertas, y hasta la amenaza de serios choques. Pero, finalmente, la comunidad del objetivo último supera todas las pequeñas dificultades; no pasa mucho tiempo hasta que los ruidosos y dispersos batallones se reúnen en una línea de combate firmemente estructurada, plena del brillo de las armas y de un silencio amenazador, cubierta por arrojados tiradores a su frente y por reservas inconmovibles a sus espaldas.

El logro de este resultado, la unificación de estas diversas corporaciones independientes en un único ejército nacional de obreros con un programa común —por muy inmaduro que sea tal programa, con tal de que sea un auténtico programa de clase de obreros—, es el próximo gran paso que debe darse en Norteamérica. Nadie puede contribuir más al logro de ese objetivo ni a la confección del programa adecuado a tal objetivo que el Partido Obrero Socialista, con tal de que se decida a seguir la misma táctica que siguieron los socialistas europeos en la época en que sólo constituían una exigua minoría de la clase obrera. Esta táctica se expuso por vez primera en el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1847 con las siguientes palabras:

«Los comunistas» —tal era el nombre que adoptamos entonces, y que aun hoy estamos muy lejos de rechazar—, «los comunistas no son un partido aparte frente a los demás partidos obreros.

»No tienen intereses separados de los intereses de todo el proletariado.

»No establecen principios especiales, en virtud de los cuales pretendan moldear el movimiento proletario.

»Los comunistas sólo se diferencian de los restantes partidos proletarios por la circunstancia de que, por una parte, en las diferentes luchas

nacionales de los proletarios [destacan y] hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado, independientes de la nacionalidad; por la otra, por el hecho de que, en las diversas fases de desarrollo que recorre la lucha entre el proletariado y la burguesía, representan siempre el interés del movimiento general.

»Por consiguiente, los comunistas son, *prácticamente*, la parte más decidida de los partidos obreros de todos los países, la que siempre impulsa hacia adelante; teóricamente le llevan, a la masa restante del proletariado, la ventaja de su comprensión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario...

»Luchan, pues, por alcanzar los fines e intereses inmediatos de la clase obrera, pero en el movimiento actual representan, al mismo tiempo, el futuro del movimiento».[2]

Ésta es la táctica que hemos seguido el gran fundador del socialismo moderno, Karl Marx, y con él yo y los socialistas de todas las naciones que trabajan con nosotros, desde hace más de cuarenta años, que nos ha llevado por doquier al triunfo y que ha logrado que hoy en día la masa de los socialistas europeos, tanto en Alemania como en Francia, en Bélgica y Holanda como en Suiza, en Dinamarca y Suecia como en España y Portugal, luche como un único gran ejército bajo una misma bandera.

FRIEDRICH ENGELS

London, 26 de enero de 1887.

2. OME 9.

[PRÓLOGO A LA EDICIÓN ALEMANA DE 1892 DE *LA SITUACIÓN DE LA CLASE OBRERA EN INGLATERRA*]

El presente libro, que de esta manera vuelve a ponerse al alcance del público alemán, apareció por primera vez en el verano de 1845. Lleva la impronta de la juventud del autor, con todo cuanto ello implica de bueno como de malo. Entonces tenía yo veinticuatro años; hoy, mi edad asciende al triple, pero al releer este trabajo de juventud considero que no tengo por qué avergonzarme en absoluto de él. Por lo tanto, no pienso en borrar de algún modo ese sello de trabajo juvenil, y vuelvo a presentárselo inalterado al lector. Sólo he redactado con mayor nitidez algunos pasajes no del todo claros, y de tanto en tanto he añadido alguna pequeña nota al pie, con indicación del año en que fue escrita (*1892*).

De las vicisitudes de este libro sólo mencionaré que apareció en 1885 en Nueva York en traducción al inglés (de la señora Florence Kelley Wischnewetzky), y que esta traducción fue reeditada en 1892 en Londres por Swan Sonneschein & Co. El prólogo a la edición norteamericana sirvió de base al prólogo de la edición inglesa, y éste, a su vez, al presente prólogo alemán. La gran industria moderna nivela en medida tan gigantesca las condiciones económicas de todos los países que abarca, que difícilmente puedo decirle al lector alemán algo diferente de lo dicho a los lectores norteamericano e inglés.

El estado de cosas descrito en este libro pertenece actualmente —cuando menos en lo que a Inglaterra respecta— en su mayor parte al pasado. Aunque no se la enumere también expresamente en los manuales reconocidos, es no obstante una ley de la economía política moderna la de que cuanto más se perfecciona la producción capitalista, tanto menos puede subsistir con las pequeñas prácticas de fullerías y engañifas que caracterizan sus etapas anteriores. Las mezquinas picardías del judío polaco, del representante del comercio europeo en su nivel más bajo, las mismas artimañas que tan excelentes servicios le prestan en su propia

patria y que allí son de aplicación general, lo dejan en el atolladero en cuanto llega a Hamburgo o a Berlín. Otro tanto le ocurría al comisionista, judío o cristiano, que llegaba procedente de Berlín o Hamburgo a la Bolsa de Manchester y que descubría —por lo menos hasta no hace mucho tiempo— lo siguiente: si quería comprar baratos hilado o tejido, debía abandonar ante todo aquellas maniobras y trucos —un poco más refinados, pero todavía lamentables— que en su patria se consideraban el pináculo de cualquier astucia comercial. Sin embargo, al parecer con el progreso de la gran industria, también en Alemania se habrían modificado muchas cosas, y en especial desde la Jena industrial sufrida en Filadelfia[3] se ha desacreditado inclusive el antiguo principio alemán de la honestidad: ¡A la gente no puede sino resultarle agradable que le enviemos primero muestras buenas, y luego mercancías malas! Y, en efecto, estos trucos y zorrerías ya no resultan remunerativos en un mercado grande, en el cual el tiempo es oro y en el cual se desarrolla cierto nivel de moralidad comercial, no por amor a la virtud, sino simplemente para no perder en vano tiempo y esfuerzos. Y exactamente lo mismo ha ocurrido en Inglaterra en la relación entre el fabricante y sus obreros.

La reanimación de los negocios después de la crisis de 1847 fue el comienzo de una nueva época industrial. La derogación de las leyes cerealeras y las ulteriores reformas financieras necesariamente resultantes de ella proporcionaron a la industria y el comercio de Inglaterra toda la deseada libertad de acción. Inmediatamente después se produjo el descubrimiento de los yacimientos auríferos californianos y australianos. Los mercados coloniales desarrollaron en medida creciente su capacidad de absorber productos industriales ingleses. El telar mecánico de Lancashire eliminó, de una vez y para siempre, a millones de tejedores manuales indios. Las puertas de China se abrían cada vez más. Pero más que ningún otro país se desarrolló Norteamérica, con una celeridad inaudita incluso para ese país de gigantescos progresos; y no olvidemos que, en aquel entonces, Norteamérica era sólo un mercado colonial, más exactamente el mayor de todos, es decir, un país que proveía materias primas e importaba (en este caso, desde Inglaterra) productos industriales.

Pero a todo esto se sumó aún la circunstancia de que los nuevos medios de transporte instaurados al término del período anterior —ferrocarriles y vapores oceánicos— se concretaron entonces en escala interna-

3. Engels compara metafóricamente el mal papel de la industria alemana en la feria de Filadelfia (1876) con la derrota experimentada por Prusia y Sajonia a manos de Napoleón en Jena (1806).

cional, con lo cual establecieron de hecho lo que hasta entonces sólo había existido como predisposición: el *mercado mundial.* Ese mercado mundial aún consistía, por entonces, en un número de países principal o exclusivamente agrícolas, agrupados en torno a un gran centro industrial: Inglaterra. Este país consumía la mayor parte de sus materias primas excedentes, satisfaciendo, a cambio, la mayor parte de su demanda en materia de productos industriales. No puede sorprender entonces que el progreso industrial de Inglaterra haya sido colosal e inaudito, a tal punto que la situación de 1844 nos parezca hoy, comparativamente, insignificante y casi de un primitivismo selvático.

Pero en el mismo grado en que se producía este progreso, en ese mismo grado se moralizaba también, en su apariencia externa, la gran industria. La competencia de fabricante contra fabricante mediante pequeños hurtos a los obreros, ya no compensaba. Los negocios habían crecido más allá de estos miserables medios para ganar dinero; el millonario fabril tenía mejores cosas que hacer que perder su tiempo con esta clase de mezquinas artimañas. Algo así podía estar bien, a lo sumo, para gentes pequeñas y necesitadas de dinero, quienes debían aferrarse a cada centavo si no querían sucumbir a la competencia. Desapareció así el *truck-system* de los distritos fabriles; se aprobaron el *bill* de las diez horas y toda una serie de reformas menores, cuestiones todas ellas que asestaban una bofetada directamente en el rostro al espíritu del libre cambio y de la competencia desenfrenada, pero que asimismo volvían aun más irresistible la competencia del capitalista gigantesco contra sus colegas del negocio menos favorecido.

Además, cuanto mayor fuera una instalación industrial y cuanto más numerosos fuesen sus obreros, tanto mayores eran los daños y los disgustos comerciales a cada conflicto con los obreros. Por ello, con el tiempo un nuevo espíritu se adueñó de los fabricantes, en especial de los más grandes. Aprendieron a evitar reyertas innecesarias, a resignarse a la existencia y al poder de las *trade-unions*, y por último hasta a descubrir en las huelgas —con tal de iniciarlas en el momento propicio— un medio eficaz para el logro de sus propios fines. Ocurrió así que los mayores fabricantes, que antes habían sido los paladines en la lucha contra la clase obrera, se convirtieran en los primeros en exhortar a la paz y a la concordia. Y ello por muy buenas razones.

Todas estas concesiones a la justicia y al amor al prójimo sólo eran, en realidad, medios para acelerar la concentración del capital en manos de unos pocos y para sofocar a los pequeños competidores, quienes no podían vivir sin esa índole de ganancias extraordinarias. En manos de es-

tos pocos, las pequeñas extorsiones subsidiarias de los años anteriorres no sólo habían perdido toda su importancia, sino que hasta obstaculizaban ya a los negocios en gran escala. Y de este modo el solo desarrollo de la producción capitalista había bastado para eliminar, cuando menos en los ramos principales de la industria —pues este caso no se da en modo alguno en los de menor importancia—, todas esas pequeñas molestias que durante los años anteriores empeoraban la suerte del obrero. Y entonces surge cada vez más hacia un primer plano el gran hecho principal de que la causa de la miseria de la clase obrera debe buscarse no en esos inconvenientes menores, sino *en el propio sistema capitalista.* El obrero le vende al capitalista su fuerza de trabajo a cambio de cierta suma diaria. Después de trabajar unas pocas horas habrá reproducido el valor de esa suma. Pero los términos de su contrato laboral estipulan que aún debe seguir bregando toda una serie de horas para completar su jornada laboral. El valor que produce durante esas horas adicionales de plustrabajo es, por lo tanto, plusvalía, que nada cuesta al capitalista, pero que no obstante afluye hacia sus bolsillos. Tal es el fundamento del sistema que escinde cada vez más a la sociedad civilizada, por un lado en algunos pocos Rothschilds y Vanderbilts, propietarios de todos los medios de producción y sustento, y por el otro en una ingente cantidad de asalariados, que no son propietarios de nada que no sea su fuerza de trabajo. Y este resultado se debe no a tal o cual otro punto inconveniente subsidiario, sino única y exclusivamente al propio sistema, hecho éste que el desarrollo del capitalismo en Inglaterra expone hoy a la más cruda luz.

Más aún. Los repetidos azotes del cólera, el tifus, la viruela y otras epidemias han inculcado al burgués británico la urgente necesidad de sanear sus ciudades, si no quiere caer víctima de estas pestes junto con su familia. En consecuencia, las anomalías más clamorosas descritas en este libro han sido eliminadas hoy en día, o por lo menos se han vuelto menos ostensibles. Se ha instaurado o mejorado la canalización, se han construido amplias avenidas que atraviesan muchos de los peores de entre los «barrios malos». La «Pequeña Irlanda» ha desaparecido, y próximamente le tocará el turno a los «Seven Dials». Pero, ¿qué significa esto? Distritos enteros a los que en 1844 aún podía describir como idílicos han caído ahora, con el crecimiento de las ciudades, en el mismo estado de descomposición, de inhabitabilidad, de miseria. Por cierto que ya no se toleran los cerdos ni los montones de desperdicios. La burguesía ha efectuado nuevos progresos en el arte de ocultar la desgracia de la clase obrera. Pero en lo que a las viviendas obreras respecta no se ha pro-

ducido ningún progreso esencial, como lo demuestra plenamente el informe de la comisión real *«on the Housing of the Poor»*[4] de 1885. Y otro tanto ocurre en todo lo demás. Los edictos policiales han proliferado como las zarzamoras; pero sólo pueden cercar la miseria de los obreros, ya que no eliminarla.

Pero mientras que Inglaterra ha crecido superando la etapa juvenil de la explotación capitalista que he descrito, otros países sólo ahora acaban de alcanzarla. Francia, Alemania y, sobre todo, Norteamérica son los rivales amenazantes que, tal como lo preví en 1844, quiebran cada vez más el monopolio industrial inglés. Su industria es joven con respecto a la inglesa, pero crece con celeridad mucho mayor que ésta, y actualmente ha llegado, en forma aproximada, al mismo estadio de desarrollo en que se hallaba la inglesa en 1844. Con referencia a Norteamérica, el paralelo es especialmente llamativo. Desde luego que las circunstancias externas son sumamente diferentes para la clase obrera norteamericana, pero obran las mismas leyes económicas, y los resultados, si no idénticos en todos sus aspectos, deben pertenecer no obstante al mismo orden. Por ello encontramos en Norteamérica las mismas luchas por una jornada laboral más breve, legalmente establecida, en especial para mujeres y niños en las fábricas; hallamos el *truck-system* en pleno florecimiento y, en las zonas rurales, el *cottage-system* explotado por los *«bosses»* [patrones], los capitalistas y sus representantes, como medio para la dominación de los obreros. Cuando en 1886 recibí los periódicos norteamericanos con los informes acerca de la gran huelga de los mineros de Pennsylvania en el distrito de Connelsville, tuve la impresión de estar leyendo mi propia descripción del alzamiento de los mineros del carbón en el Norte de Inglaterra en 1844. El mismo método de estafar a los obreros con medidas falsas; el mismo *truck-system;* la misma tentativa de quebrantar la resistencia de los mineros mediante el último método triturador de los capitalistas: la expulsión de los obreros de sus viviendas, pertenecientes a la administración de las minas.

Ni en esta edición ni en las ediciones en inglés he tratado de adecuar este libro al actual estado de cosas, es decir, de enumerar en detalle las modificaciones que se han producido desde 1844. Y ello por dos motivos. En primer lugar, hubiese debido duplicar la extensión del libro. Y en segundo término, el primer tomo de *El capital* de Marx ofrece una descripción exhaustiva de la situación de la clase obrera británica en la época de 1865, aproximadamente, es decir en la época en la cual la prosperidad

4. «Sobre las viviendas de los pobres».

industrial de Gran Bretaña alcanzó su punto culminante. Por consiguiente, hubiese debido repetir lo ya dicho por Marx.

Prácticamente no será necesario observar que el punto de vista teórico general de este libro —en los aspectos filosófico, económico y político— no coincide exactamente, en modo alguno, con mis puntos de vista actuales. En 1844 no existía aún el socialismo internacional moderno, que desde entonces, sobre todo y en forma casi exclusiva gracias a los aportes de Marx, se ha perfeccionado hasta constituir una ciencia. Mi libro sólo representa una de las fases de su desarrollo embrionario. Y así como el embrión humano aún sigue reproduciendo, en sus primeras etapas evolutivas, los arcos branquiales de nuestros antepasados, los peces, así este libro revela por doquier las huellas del origen del socialismo moderno a partir de uno de sus antepasados: la filosofía clásica alemana. Por ello se pone gran énfasis —sobre todo al final— en la afirmación de que el comunismo no es una mera doctrina partidaria de la clase obrera, sino una teoría cuyo objetivo final lo constituye la liberación de toda la sociedad, incluyendo a los capitalistas, de las estrechas condiciones presentes. Esto es correcto en un sentido abstracto, pero en la práctica es mayormente peor que inútil. Mientras las clases poseedoras no sólo no sientan ninguna necesidad de liberación, sino que incluso se resistan con todas sus fuerzas a la autoliberación de la clase obrera, la clase obrera se verá forzada a iniciar y llevar a cabo sola la transformación social. También los burgueses franceses de 1789 declararon que la liberación de la burguesía era la emancipación de todo el género humano, pero la nobleza y el clero no quisieron comprenderlo; esta afirmación —aunque constituía entonces una verdad innegable, abstracta e histórica, en la medida en que entraba en consideración el feudalismo— pronto degeneró en una expresión puramente sentimental, y se esfumó por completo en el fuego de la lucha revolucionaria. También hoy en día hay muchas gentes que predican a los obreros, desde la imparcialidad de su punto de vista superior, un socialismo que se halle por encima de todos los antagonismos y luchas de clases. Pero o bien son neófitos a quienes mucho queda aún por aprender, o en cambio son los peores enemigos de los obreros, lobos con piel de cordero.

En el texto se indica como de cinco años el período cíclico de las grandes crisis industriales. Tal fue la cronología aparentemente resultante de la marcha de los acontecimientos entre 1825 y 1842. Pero la historia de la industria entre 1842 y 1868 ha demostrado que el período verdadero es decenal, que las crisis intermedias fueron de naturaleza secundaria, y que desde 1842 han ido desapareciendo cada vez más. Desde

1868 la situación ha vuelto a modificarse; a este respecto, véase más adelante.

No se me ha ocurrido suprimir del texto las muchas profecías que me inspirara entonces mi ardor juvenil, en especial la de una revolución social inminente en Inglaterra. No tengo motivo alguno para presentar mi trabajo y a mí mismo como mejores de lo que ambos éramos por entonces. Lo sorprendente es no que hayan fracasado tantas de esas profecías, sino que se hayan cumplido tantas de ellas, y que la situación crítica de la industria inglesa, a causa de la competencia continental y en especial norteamericana, que preví por entonces —eso sí, para un futuro demasiado próximo—, se haya producido realmente. Con referencia a este punto me veo obligado a hacer concordar este libro con el actual estado de cosas. Y lo hago reproduciendo aquí un artículo aparecido en inglés en el *Commonweal* de Londres del 1.º de marzo de 1885, y en alemán en *Die Neue Zeit* de junio de ese mismo año (fascículo 6).

«Hace 40 años, Inglaterra se hallaba frente a una crisis que, por todas las apariencias, sólo la violencia estaba llamada a resolver. El enorme y rápido desarrollo de la industria había superado ampliamente la expansión de los mercados exteriores y el incremento de la demanda. Cada diez años se interrumpía violentamente la marcha de la producción a causa de una crisis comercial general a la cual, luego de un dilatado período de distensión crónica, seguían unos pocos y breves años de prosperidad, para siempre volver a concluir en una afiebrada sobreproducción y, finalmente, en un nuevo colapso. La clase de los capitalistas reclamaba de viva voz el libre comercio de granos y amenazaba con imponerlo remitiendo de regreso a los distritos rurales de origen a la población urbana que pasaba hambre; pero, tal como decía John Bright, "no como menesterosos que mendigan pan, sino como un ejército acuartelado en territorio enemigo". Las masas obreras de las ciudades exigían su participación en el poder político, la Carta del Pueblo; contaban con el apoyo de la mayor parte de los pequeñoburgueses, y la única diferencia entre ambos era si debía imponerse la Carta por medios violentos o legales. Entonces se produjo la crisis comercial de 1847 y la hambruna en Irlanda, y con esas dos circunstancias, la perspectiva de una revolución.

»La revolución francesa de 1848 salvó a la burguesía inglesa. Las proclamas socialistas de los obreros franceses victoriosos asustaron a la pequeña burguesía inglesa y desorganizaron el movimiento de los obreros ingleses, que transcurría dentro de límites más estrechos, pero más directamente prácticos. Precisamente en el mismo instante en que el cartismo

había de desarrollar todas sus fuerzas, se desplomó sobre sí mismo, antes aún de derrumbarse exteriormente el 10 de abril de 1848. La actividad política de la clase obrera quedó relegada a un segundo plano. La clase de los capitalistas había triunfado en toda la línea.

»La reforma parlamentaria de 1831 fue el triunfo de toda la clase capitalista sobre la aristocracia terrateniente. La abolición de los aranceles cerealeros constituyó el triunfo de los capitalistas *industriales* no sólo sobre los grandes terratenientes, sino también sobre las fracciones de los capitalistas cuyos intereses eran más o menos idénticos a los de los terratenientes o estaban vinculados con ellos: banqueros, gentes de la bolsa, rentistas, etc. El libre cambio significaba la reforma de toda la política financiera y comercial interna y externa de Inglaterra en concordancia con los intereses de los capitalistas industriales, de la clase que ahora representaba a la nación. Y esta clase puso seriamente manos a la obra. Todos los obstáculos a la producción industrial se eliminaron sin conmiseración. Se revolucionaron las tarifas aduaneras y todo el sistema impositivo. Todo se subordinó a un único fin, pero eso sí, un fin extremadamente importante para los capitalistas industriales: al abaratamiento de todas las materias primas y en especial de todos los medios de subsistencia para la clase obrera; a la producción de las materias primas y al mantenimiento del salario en un bajo nivel, aunque todavía no a su reducción. Inglaterra debía convertirse en el taller del mundo; todos los demás países debían convertirse para Inglaterra en lo que ya era Irlanda: en mercados para los productos industriales de aquélla, fuentes de obtención de sus materias primas y alimentos. Inglaterra, el gran centro industrial de un mundo agrícola, con un número creciente de satélites que producían cereales y algodón, y que giraban en torno al sol industrial. ¡Qué hermosa perspectiva!

»Los capitalistas industriales se abocaron a la ejecución de este su gran objetivo con ese sano y vigoroso sentido común y ese desprecio por los principios tradicionales que siempre los habían caracterizado ante sus filisteicos competidores en el continente. El cartismo estaba extinguiéndose. El retorno del florecimiento de los negocios, natural y casi obvio después de haberse agotado el colapso de 1847, se atribuyó exclusivamente al libre cambio. Como consecuencia de esas dos circunstancias, la clasa obrera inglesa se había convertido políticamente en la cola del "gran partido liberal", el partido dirigido por los fabricantes. Se trataba de perpetuar esa ventaja ya conquistada. Y gracias a la encarnizada oposición de los cartistas no contra el libre cambio, sino contra la transformación del libre cambio en el único problema vital de la nación, los

fabricantes habían comprendido, y seguían comprendiendo cada vez más, a diario, que la burguesía jamás puede lograr el pleno dominio social y político sobre la nación sin el auxilio de la clase obrera. Así se modificó paulatinamente la posición recíproca de esas dos clases. Ahora no sólo cumplían ya dócilmente las leyes fabriles, que otrora habían sido el espantajo de todos los fabricantes, sino que las extendieron en mayor o menor grado a toda la industria. Las *trades-unions*, que hasta hacía poco tiempo aún estaban desacreditadas como obra del diablo, eran mimadas y protegidas ahora por los fabricantes como instituciones justificadísimas y como medio útil para difundir sanas enseñanzas económicas entre los obreros. Inclusive las huelgas, que habían sido proscritas antes de 1848, se consideraban ahora como sumamente útiles en ocasiones, en especial si los propios señores fabricantes las habían provocado en el momento oportuno. De las leyes que habían despojado al obrero de la igualdad de derechos frente a su empleador se derogaron, por lo menos, las más indignantes. Y la Carta del Pueblo antaño tan temible se convirtió entonces, en lo fundamental, en el programa político de los mismos fabricantes que se habían opuesto a ella hasta el final. La *derogación del censo de elegibilidad* y el *voto secreto* fueron sancionados por ley. Las reformas parlamentarias de 1867 y 1884 ya se acercan mucho al *sufragio universal*, cuando menos tal como existe ahora en Alemania; el proyecto de ley de circunscripciones electorales que está tratando el parlamento crea *circunscripciones electorales iguales*, o por lo menos en general no más desiguales que las de Francia o Alemania. Existe la perspectiva de *dietas* y de mandatos de más breve duración, aun cuando no exactamente *parlamentos anualmente elegidos*, como conquistas indubitables del futuro más inmediato; y no obstante hay gente que afirma que el cartismo está muerto.

»La revolución de 1848, al igual que algunas de sus predecesoras, tuvo curiosas vicisitudes. Las mismas gentes que la sofocaron se convirtieron, como solía decir Karl Marx, en sus albaceas testamentarios. Luis Napoleón se vio obligado a crear una Italia unida e independiente, Bismarck se vio obligado a revolucionar a Alemania a su manera y a restituirle cierta independencia a Hungría, y los fabricantes ingleses no tienen nada mejor que hacer que conferir fuerza de ley a la Carta del Pueblo.

»Los efectos de esta hegemonía de los capitalistas industriales para Inglaterra fue [ron] asombrosos en un comienzo. Los negocios se reanimaron y se expandieron en un grado inaudito inclusive en esta cuna de la industria moderna. Todas las anteriores tremendas creaciones del

vapor y de la maquinaria desaparecieron en la nada, en comparación con el inmenso auge de la producción en los veinte años que median entre 1850 y 1870, con las abrumadoras cifras de la exportación y la importación, de la riqueza que se acumulaba en manos de los capitalistas y de la fuerza humana de trabajo que se concentraba en las urbes gigantescas. El progreso se interrumpió, por cierto, como antes, en virtud de la recurrencia de una crisis cada diez años, tanto en 1857 como en 1866; pero estos reveses sólo se consideraron como acontecimientos naturales inevitables que no hay más remedio que padecer, y que finalmente vuelven a encarrilarse.

»¿Y la situación de la clase obrera durante este período? Temporariamente se produjo una mejora, incluso para la gran masa. Pero ese mejoramiento siempre volvía a descender al antiguo nivel a causa de la afluencia de la gran cantidad de reservas desocupadas, por el continuo desplazamiento de obreros por parte de nuevas maquinarias y por la inmigración de los trabajadores agrícolas, que también fueron desplazados cada vez más por las máquinas.

»Sólo se produce una elevación constante en dos secciones protegidas de la clase obrera. La primera de ellas es la de los obreros fabriles. La fijación legal de una jornada laboral normal, por lo menos relativamente racional, en su beneficio ha restablecido relativamente su constitución física y les ha conferido una superioridad moral fortalecida aún por su concentración local. Su situación es indudablemente mejor que antes de 1848. La mejor prueba de ello la constituye el hecho de que de diez huelgas que efectúan, nueve de ellas son provocadas por los propios fabricantes y en su propio interés, como único medio de restringir la producción. Jamás podréis hacer que todos los fabricantes se pongan de acuerdo en trabajar a jornadas reducidas, por muy invendibles que sean sus productos. Pero haced que los obreros se declaren en huelga, y los capitalistas cerrarán sus fábricas hasta el último hombre.

»En segundo lugar están las grandes *trades-unions.* Son las organizaciones de los ramos laborales en los cuales el trabajo de los *hombres adultos* es el único aplicable o, por lo menos, el que predomina. En este caso, hasta el presente ni la competencia del trabajo femenino e infantil ni el de la maquinaria han podido quebrar su fuerza organizada. Los ajustadores mecánicos, carpinteros y ebanistas, así como los obreros de la construcción constituyen, cada sector de por sí, una potencia, a tal punto que, tal como lo hacen los obreros de la construcción, pueden resistir con éxito la instauración de la maquinaria. Es indudable que, desde 1848, su situación ha mejorado notablemente; la mejor prueba de ello

la constituye el hecho de que, desde hace más de quince años, no sólo sus empleadores están sumamente satisfechos con ellos, sino que también ellos lo están con sus empleadores. Constituyen una aristocracia dentro de la clase obrera; han logrado forzar la consecución de una situación relativamente confortable, y aceptan tal situación como definitiva. Son los obreros modelos de los señores Leone Levi y Giffen (y también del benemérito Lujo Brentano), y en efecto son gente muy simpática y tratable para cualquier capitalista comprensivo en particular, y para la clase de los capitalistas en general.

»Pero en lo que respecta a la gran masa de los obreros, para ellos el nivel de la miseria y de la inseguridad de su existencia es actualmente tan bajo como siempre, si no más bajo que nunca. El East End de Londres es una ciénaga en constante expansión de miseria y desesperación estancadas, de hambre cuando no hay ocupación, y de degradación física y moral cuando hay trabajo. Y así ocurre en todas las demás grandes ciudades, con la sola excepción de la minoría privilegiada de los obreros; y otro tanto sucede en las pequeñas ciudades y en los distritos rurales. La ley que restringe el valor de la fuerza de trabajo al precio de los medios de subsistencia necesarios, y la otra, que por regla general deprime su precio *medio* hasta el *mínimo* de esos medios de subsistencia, son dos leyes que obran sobre ellos con la fuerza irresistible de una máquina automática que los tritura entre sus engranajes.

»Ésta fue, pues, la situación creada por la política librecambista de 1847 y por la dominación de veinte años de los capitalistas industriales. A la crisis de 1866 siguió, en efecto, un breve y ligero auge de los negocios hacia 1873, pero no fue duradero. De hecho, en el momento en que debió ocurrir, en 1877 o 1878, no padecimos una crisis plena, pero desde 1876 vivimos en un estado crónico de empantanamiento de todos los ramos dominantes de la industria. No se produce ni el colapso total ni la largamente anhelada época de florecimiento de los negocios a la cual creíamos tener derecho tanto antes como después del derrumbe. Una presión mortal, un abarrotamiento crónico de todos los mercados y para todas las actividades comerciales, tal es el estado que estamos padeciendo desde hace casi diez años. ¿A qué se debe eso?

»La teoría del libre comercio tenía por fundamento una hipótesis: que Inglaterra debía convertirse en el único gran centro industrial de un mundo agrícola, y los hechos han desmentido por completo esta suposición. Las condiciones de la industria moderna —la fuerza de vapor y la maquinaria— pueden establecerse en cualquier parte donde exista combustible, en especial carbón, y hay otros países además de Inglaterra que

poseen carbón: Francia, Bélgica, Alemania, Norteamérica, y hasta Rusia. Y la gente de esos países no era de la opinión de que estaba en su interés el convertirse en hambrientos arrendatarios irlandeses, únicamente para mayor gloria y riqueza de los capitalistas ingleses. Comenzaron a fabricar, no sólo para sí mismos sino también para el resto del mundo, y la consecuencia es que el monopolio industrial que poseyó Inglaterra durante casi un siglo ha sido ahora irreversiblemente quebrado.

»Pero el monopolio industrial de Inglaterra es la piedra angular del sistema social inglés imperante. Incluso mientras duraba este monopolio, los mercados no podían mantener el ritmo de la creciente productividad de la industria inglesa; la consecuencia de ello fueron las crisis decenales. Y actualmente los mercados nuevos son más raros día a día, a tal punto que hasta se pretende imponer a los negros del Congo la civilización que fluye de los hilados de algodón de Manchester, las cerámicas de Staffordshire y los artículos metálicos de Birmingham. ¿Cuál será la consecuencia cuando irrumpa una corriente en constante crecimiento de mercancías continentales y en especial norteamericanas, cuando se reduzca, año a año, la parte del león en el abastecimiento del mundo, que por ahora aún corresponde a las fábricas inglesas? ¡Responde, oh libre cambio, remedio universal!

»No soy el primero que lo señala. Ya en 1883, en la reunión de la British Association en Southport, el señor Inglis Palgrave, presidente de la sección económica, dijo precisamente que han pasado los días de las grandes ganancias comerciales en Inglaterra, y que se ha producido una pausa en la evolución ulterior de diversos grandes ramos de la industria. Casi podría decirse que Inglaterra está a punto de pasar a una situación en la cual no habría ya progreso.

»Pero ¿cuál será el fin de todo esto? La producción capitalista *no puede* estancarse; debe crecer y expandirse, o deberá morir. Ya en la actualidad, la mera restricción de la parte del león inglesa en el abastecimiento del mercado mundial significa estancamiento, miseria, excedentes de capital en una parte y excedentes de obreros desocupados en otra. ¿Qué ocurrirá entonces cuando se haya detenido por completo el incremento de la producción anual? He aquí el vulnerable talón de Aquiles de la producción capitalista. Su condición existencial es la necesidad de una continua expansión, y esta expansión continua se torna ahora imposible. La producción capitalista desemboca en un callejón sin salida. A cada año, Inglaterra se encuentra más directamente enfentrada al dilema de que o bien la nación se quiebra en mil pedazos, o bien la producción capitalista. ¿Cuál de ambas habrá de perecer?

»¿Y la clase obrera? Si incluso bajo la inaudita expansión del comercio y de la industria ocurrida entre 1848 y 1868 debió padecer semejante miseria, si inclusive en aquel entonces la gran masa de esa clase sólo experimentó, en el mejor de los casos, un mejoramiento transitorio de su situación, mientras que sólo una pequeña minoría privilegiada y protegida obtuvo ventajas duraderas de ella, ¿qué ocurrirá cuando ese período esplendoroso llegue definitivamente a su término, si el actual estancamiento opresivo no sólo no se acrecienta ya, sino que esa situación incrementada de presión mortal se convierte en el estado normal y permanente de la industria inglesa?

»La verdad es ésta: mientras duró el monopolio industrial inglés, la clase obrera inlgesa participó hasta cierto grado en las ventajas de este monopolio. Estas ventajas se distribuyeron entre ella de manera sumamente desigual; la minoría privilegiada embolsó la mayor parte, pero incluso la gran masa tenía, de vez en cuando y transitoriamente, su parte. Y ésta es la razón por la cual, desde la extinción del owenismo, no hubo socialismo en Inglaterra. Con el derrumbe del monopolio, la clase obrera inglesa perderá esta posición privilegiada. Un día se verá llevada, en general —sin excluir la minoría privilegiada y directriz—, al mismo nivel que los obreros del exterior. Y ése es el motivo por el cual volverá a haber socialismo en Inglaterra.»

Hasta aquí, el artículo de 1885. En el prólogo inglés del 11 de enero de 1892, yo proseguía:

«Muy poco tengo que agregar a esta descripción de la situación, tal como se me ofrecía en 1885. Es innecesario decir que actualmente "existe de nuevo socialismo en Inglaterra, en verdad"; y ello ocurre de manera masiva: socialismo de todos los matices, socialismo consciente e inconsciente, socialismo en prosa y en verso, socialismo de la clase obrera y de la clase media. Pues, realmente, este horror de todos los horrores, el socialismo, no sólo se ha tornado respetable, sino que se ha vestido prestamente con sus galas de sociedad y vaga negligentemente entre las pláticas de salón. Esto demuestra una vez más la insanable inestabilidad de ese terrible déspota de la buena sociedad que es la opinión pública de la clase media, y justifica una vez más el desprecio que siempre abrigamos nosotros, los socialistas de la generación anterior, por esa opinión pública. Pero por lo demás no tenemos motivos para quejarnos de este nuevo síntoma.

»Lo que considero mucho más importante que esta moda momentánea de darse tono en los círculos burgueses con una solución diluida de socialismo, e inclusive más importante que el progreso efectuado por el

socialismo en Inglaterra, en general, es el redespertar del East End londinense. Este inconmensurable campamento de la miseria no es ya el charco estancado que aún era seis años atrás. El East End se ha sacudido su rígida desesperación; ha sido devuelto a la vida y se ha convertido en la cuna del "Nuevo Unionismo", es decir de la organización de la gran masa de obreros "no calificados". Es posible que, en algunos aspectos, esta organización adopte la forma de las antiguas uniones de obreros "calificados"; sin embargo, es esencialmente diferente en cuanto a su carácter. Las antiguas uniones preservan las tradiciones de la época en que fueron fundadas; consideran el sistema salarial como un hecho definitivo, dado de una vez y para siempre, que en el mejor de los casos pueden atenuar un tanto en interés de sus afiliados. En cambio las nuevas uniones se fundaron en una época en la cual la fe en la perpetuidad del sistema salarial ya estaba tremendamente conmocionada. Sus fundadores y patrocinadores eran socialistas por conciencia o sentimientos; las masas que afluyeron hacia ellas, y en las que se cimienta su fuerza, eran toscas, estaban descuidadas, y la aristocracia de la clase obrera las miraba por encima del hombro. Pero tienen una ventaja inconmensurable: sus mentes son aún terreno virgen, totalmente libres de los "respetables" prejuicios burgueses heredados que confunden las cabezas de los "antiguos unionistas" mejor situados. Y así vemos ahora cómo estas nuevas uniones asumen la conducción del movimiento obrero en general, arrastrando cada vez más a las ricas y altaneras "antiguas" uniones.

»Indudablemente, la gente del East End ha cometido errores colosales, pero otro tanto hicieron también sus predecesores, y aún hoy en día siguen haciéndolo los socialistas doctrinarios que fruncen sus narices cuando piensan en aquéllos. Una gran clase, lo mismo que una gran nación, jamás aprende con mayor rapidez que por medio de las consecuencias de sus propios yerros. Y a pesar de todos los errores posibles del pasado, el presente y el futuro, el despertar del East End de Londres es uno de los acontecimientos más grandes y fructíferos de este *fin de siècle*,[5] y me siento feliz y orgulloso de haber vivido para verlo».

Desde que yo escribiera lo anterior, hace seis meses, el movimiento obrero inglés ha vuelto a dar un gran paso adelante. Las elecciones parlamentarias transcurridas hace algunos días han comunicado en todas las formas a los dos partidos oficiales, tanto a los conservadores como a los liberales, que a partir de ahora deben contar con un tercer partido, el partido de los trabajadores. Este partido obrero aún se halla en forma-

5. Fin de siglo.

ción; sus elementos aún están ocupados en sacudirse prejuicios tradicionales de toda índole —burgueses, gremiales antiguos, e inclusive ya doctrinarios socialistas— para poder encontrarse finalmente en el terreno común a todos ellos. Y sin embargo, el instinto que los agrupó ya fue tan grande que logró resultados electorales inauditos hasta la fecha en Inglaterra. En Londres se presentaron a elecciones dos obreros, y lo hicieron francamente como socialistas; los liberales no se atrevieron a oponerles alguno de los suyos, y los dos socialistas ganaron por una mayoría arrasadora e inesperada. En Middlesbrough se presentó un candidato obrero contra un liberal y un conservador, y fue elegido a pesar de ambos. En cambio los nuevos candidatos obreros que celebraron una alianza con los liberales fracasaron insalvablemente, con excepción de uno solo. Entre los así llamados representantes obreros de hasta el presente, es decir aquellas gentes a quienes se les perdona su condición de obreros porque ellos mismos de buena gana querrían ahogarse en el océano de su liberalismo, fracasó brillantemente Henry Broadhurst, el representante más significativo del antiguo unionismo, por haberse pronunciado en contra de la jornada de ocho horas. En dos circunscripciones electorales de Glasgow, en una de Salford y en varias otras se presentaron candidatos obreros independientes contra candidatos de los dos partidos antiguos; fueron derrotados, pero también lo fueron los candidatos liberales. En suma, en un número de circunscripciones electorales urbanas e industriales, los obreros se separaron decididamente de toda vinculación con los dos partidos antiguos, logrando con ello victorias directas o indirectas como jamás las habían conseguido en ninguna elección anterior. Y la alegría que ello produjo entre los obreros es indescriptible. Por primera vez han visto y sentido lo que pueden si utilizan su derecho electoral en interés de su clase. La superstición del «gran partido liberal» que dominó a los obreros ingleses durante casi cuarenta años, ha sido quebrada. Han visto, mediante ejemplos contundentes, que ellos, los obreros, constituyen el poder decisivo en Inglaterra, con tal de que quieran y sepan lo que quieren; y las elecciones de 1892 fueron el comienzo de ese saber y de ese querer. De lo demás se ocupará el movimiento obrero continental; los alemanes y los franceses, que ya poseen una representación tan abundante en los parlamentos y en los consejos locales, mantendrán suficientemente en marcha, mediante renovados éxitos, la emulación de los ingleses. Y si en un lapso no ya lejano resulta que ese nuevo parlamento no sabe qué hacer con el señor Gladstone, ni el señor Gladstone sabe qué hacer con ese parlamento, entonces el partido obrero inglés también estará ya lo suficientemente constituido como

para poner fin de inmediato al movimiento pendular de los dos viejos partidos que se van relevando mutuamente en el gobierno, y que de ese modo perpetúan, precisamente, la hegemonía burguesa.

F. ENGELS

London, 21 de julio de 1892.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL